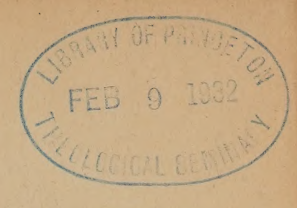


Herbert Spencer's System der Philosophie

und

sein Verhältniss

zur

deutschen Philosophie

von

Prof. Michelet,

nebst den Entgegnungen

des Lic. Dr. Fr. Kirchner und des Prof. Lasson.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1882.

Herbert Spencer's
System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie.

Vortrag

des Professor **Michelet,**

gehalten in der Sitzung der philosophischen Gesellschaft am 30. April 1881

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Meine Herren. Ich beabsichtige, Ihnen die philosophische Weltanschauung eines Mannes vorzuführen und zu beurtheilen, welcher mit der neuern deutschen Philosophie mehr Berührungspunkte hat, als man gemeinhin von einem Engländer erwarten darf, und Spencer selbst vielleicht sich kaum träumen lässt. Aus seiner wenn auch nicht sehr gründlichen Kenntniss sowohl unserer deutschen Philosophie, als selbst früherer philosophischer Systeme des Alterthums hat er sich ein System zurecht gelegt, das, wenn es auch nicht gerade grosse Originalität bietet, doch immerhin von eigenem Denken zeugt, und in's Besondere das Bestreben verräth, seinen Lesern eine abgerundete Totalität des Wissens zu liefern. Dadurch beschämt er die deutschen Philosophen der Jetztzeit, welche seit dem Tode Hegels schlechterdings nichts Neues zu leisten vermochten, und nach Abschluss der letzten fruchtbaren Entwickelung der Geschichte der Philosophie nichts Besseres zu thun wussten, als sich rückwärts zum Anfang dieser Bewegung, also bis auf Kant, zurückzustürzen, ohne von dort aus einen Ansatz zu weiteren Gestaltungen zu nehmen.

Dies thut nun Herbert Spencer. Im März 1860 hat er bereits das Programm seines ganzen Standpunktes veröffentlicht, und seitdem in einer Reihe von Bänden aus seinem Grundprincip alle Wissenschaften abgeleitet. Zunächst dürfen Sie Sich nicht wundern, dass er, wie alle seine Landsleute, der experimentalen Methode

huldigt. Aber indem er, gleich so vielen unserer Mitarbeiter, seinen Ausgangspunkt vom Kantischen Kriticismus nimmt, hat er doch auf diesem Boden selbst die mehr negative Haltung verlassen, und ein positives, in sich geordnetes System der Philosophie aufzuführen versucht. Ja, wie Kant, ungeachtet seines Hervorhebens der Erfahrung, dabei doch die aprioristische und dialektische Forschung nicht ausschloss, so auch Spencer. Und hier entdecke ich sogar in ihm, zu meiner Freude und ganz ungeahnt, eine Verknüpfung der deductiven und der inductiven Methode, die ich ja gleichfalls anstrebe. Ich sage: ungeahnt, weil ich zu meiner Schande bekennen muss, dass ich bis zum Beginne dieses Jahres gar keine Ahnung von Spencers Existenz hatte. Freilich ist die Weise seiner Verknüpfung beider Methoden von der meinigen sehr abweichend. Spencer geht nämlich, wie Cieszkowski und Einige von der rechten Seite der Hegel'schen Schule, von einer intuitiven Erkenntniss, als einem nothwendig ohne Beweis *a priori* gegebenen, aus dem Selbstbewusstsein geschöpften Wissen eines obersten Princips aus, welches er dann durch eine Art deductiven Räsonnements in seinen einzelnen Gliedern weiter auseinander legt, dieselben provisorisch gelten lässt, und sie zuletzt durch Induction bestätigen will.

Ich werde zunächst eine kurze Inhaltsanzeige des gesammten Systems voranschicken: darauf die eigentliche Principienlehre ausführlicher darstellen; und mit einer Kritik des Systems schliessen.

Der vorhin erwähnte Prospectus der Spencer'schen Philosophie, der sich in der Vorrede zur ersten Ausgabe des ersten Theils des Systems wieder abgedruckt findet, enthält folgende Momente. Im vollständigen Systeme der Philosophie bildet den ersten Theil die reine Principienlehre; was wir im Hegel'schen Sinne etwa als Logik und Metaphysik bezeichnen würden. Spencer setzt hier einem Glauben an ein unerkennbares Absolute, das die Religion lehre, die Wissenschaft des Erkennbaren, als des allein für den menschlichen Geist Erreichbaren, entgegen, ohne den Widerspruch beider Sphären als ein Letztes zuzugestehen. Die Philosophie lehre die höchsten Principien dieses allein Erkennbaren, welche die Offenbarungen des Absoluten seien, und die allgemeinsten Wahrheiten enthalten, die nicht blos von Einer Klasse von Erscheinungen, sondern von allen gelten. Dabei nimmt Spencer Erscheinung, wie Hegel, im objectiven Sinne, und nennt sie relative Realitäten im Gegensatze zur absoluten Realität des Unerkennbaren. Die drei übrigen Theile des Systems beschäftigen sich dann mit der Anwendung dieser Principien auf die Natur, die Psychologie und die Gesellschaftswissenschaft oder die Sociologie. Doch übergeht er für die Natur das Unorganische in seinen Einzelheiten.

Den zweiten Theil des Systems nennt Spencer daher die Principien der Biologie; und der erste Band derselben stellt die allgemeinen Principien der Physik und der Chemie auf, von denen das Leben den Ausgangspunkt nehmen muss. Darauf folgen die Inductionen der Biologie, die allgemeinen Principien der Naturgeschichte, der Physiologie und der vergleichenden Anatomie. Der Band schliesst mit der Theorie von der Evolution des Lebens, d. h. seiner Entwickelung, die er *a priori* und *a posteriori* zu erweisen sucht. — Der zweite Band bringt die morphologische Entwickelung, als das Verhältniss der organischen Formen zum Inbegriff der verschiedenen Kräfte, denen sie unterworfen sind. Darauf betrachtet Spencer die fortschreitende Differenzirung der Functionen, die er aus den verschiedenen Theilen des Organismus nach ihren verschiedenen Systemen von Bedingungen erklärt; und er endet mit den allgemeinen Gesetzen der Vervielfältigung, als der Reproduction der verschiedenen Klassen der Pflanzen und Thiere, deren Variationen von gewissen nothwendigen Ursachen abhangen.

Der dritte Theil hat die Principien der Psychologie zum Gegenstande, und handelt auch in zwei Abtheilungen von den allgemeinen Beziehungen des Geistes zum Leben und zu den übrigen Moden — ein Spinozistischer Ausdruck — des Unerkennbaren: entfaltet ferner, auf inductivem Wege, die empirischen Allgemeinheiten der geistigen Phänomene; und synthesirt endlich diese so gefundenen Thatsachen, indem er die Reihe der Zustände des Bewusstseins aus dem Grundgesetze der Nerventhätigkeit ableitet, welche selbst wieder eine Folgerung der ersten anfänglich festgestellten Principien ist, — eine Aufgabe, vor der Dubois-Reymond bekanntlich zurückschreckte. Spencer aber macht damit unentwegt den Uebergang in die Lehre von der Sociologie.

Der vierte Theil des Systems, der eben die Principien der Sociologie enthält, handelt in drei Bänden von den durch die Induction gegebenen Factoren der gesellschaftlichen Erscheinungen: von den menschlichen Ideen und Empfindungen in der nothwendigen Ordnung ihrer Entwickelung, von den verschiedenen Bedingungen der Gesellschaft; von der Organisation und den Functionen der bestehenden Gesellschaften, als den empirischen Allgemeinheiten, die aus der Vergleichung der verschiedenen Gesellschaften oder der auf einander folgenden Phasen einer und derselben sich verändernden Gesellschaft fliessen. Sodann kommt der Verfasser auf die Organisation der politischen, der religiösen und der industriellen Gesellschaften, deren Natur, Unterschiede und Functionen er beschreibt. Daran schliesst sich die Entwickelung und der Fortschritt der menschlichen Sprache, sowie der Intelligenz in Wissenschaft und Kunst, endlich in der Moral.

Die Moral ist ihm, wie bei Kant und Fichte, der Gipfel der Philosophie; und so verheisst er, gewissermaassen als fünften

Theil des Systems: die Principien der Moral, welche wiederum zwei Bände umfassen sollen. Hier schöpft er aus der Biologie, der Psychologie und der Sociologie die allgemeinen Daten, welche ihm als die wahre Grundlage einer Theorie des Guten dienen: findet ferner durch Induction die empirischen Regeln der menschlichen Handlungen, welche von allen gebildeten Nationen als wesentliche Gesetze anerkannt werden; und zieht endlich daraus die Principien sowohl einer individuellen, als einer socialen Moral. Jene regelt das persönliche Verhalten in physischer, intellectueller und religiöser Beziehung, als Resultate des schliesslichen Gleichgewichts zwischen den innern Begierden und den äussern Bedürfnissen. Die gesellschaftliche Moral theilt Spencer in die negative und die positive Wohlthätigkeit ein: jene enthält die Gerechtigkeit, wonach die Einzelnen in ihrem Zusammenleben sich nothwendig gewisse Einschränkungen, welche aus einer passiven Sympathie folgen, aufzuerlegen haben, um das Gesammtleben im Gleichgewicht zu erhalten. Die positive Wohlthätigkeit entspringt aus der activen Sympathie, der zufolge die Menschen in gemeinsamer Thätigkeit, die sich zuletzt zur umfassendsten Gesellschaft steigert, das grösstmögliche Glück der Menschheit herbeizuführen bestimmt sind.

Von den zehn Bänden, in welchen dieses umfangreiche System dargestellt werden, und als Ganzes abgeschlossen sein sollte, waren bis 1870 erst vier heraus gekommen: also die obersten Principien im ersten Bande; zwei Bände *Principles of biology* und ein Band *Principles of psychology*. Seitdem erschien deren zweiter Band, der erste Band der *Principles of sociology*, und in diesem Jahre deren zweiter Band, im Ganzen der siebente. Rückständig sind daher noch der dritte Band der Sociologie, und die beiden Bände Moral. Nichts destoweniger sind alle jene, in der vor zwanzig Jahren erschienenen Inhaltsanzeige aufgeführten Gegenstände schon früher in einzelnen Abhandlungen entwickelt worden: namentlich die Gegenstände der drei noch fehlenden Bände in den *Essays of sociology*, und in *The Data of Ethics*; so dass das ganze System bekannt ist. Mir liegt von demselben nur der erste Theil vor, welcher die allgemeinsten Principien enthält. Wir müssen uns also auf die genaue Erwägung dieser Principien der Principien beschränken, und können dies auch um so eher thun, als Spencer schon hier die Anwendung seiner reinen Principienlehre auf die übrigen Theile der Philosophie berücksichtigt und dieselbe durch vielfache Beispiele erläutert hat.

II.

Die Lehre von den obersten Principien zerfällt, nach dem Gesagten, nothwendig in die zwei Theile, deren erster vom Unerkennbaren, der andere vom Erkennbaren handelt.

A.

Im ersten Abschnitt betrachtet Spencer das Unerkennbare, wie zunächst die Religion es darbietet, erörtert darauf das Verhältniss, welches die Philosophie dazu einnimmt, um schliesslich beide Gebiete mit einander zu vermitteln.

1. In jedem Irrthum, sagt Spencer, lebt eine Seele von Wahrheit. Allen noch so abergläubischen Religionen wohnt also ein allgemeines Princip bei: nämlich dieses, dass die Welt einer Erklärung bedarf. Da aber der Atheismus, der Pantheismus und der Theismus, bei der Annahme einer absoluten, unendlichen Ursache, uns dialektisch in Widersprüche verwickeln: so sei dies abstracte Princip unerkennbar, wiewohl es unter den verschiedensten Symbolen dargestellt werde. Spencer hält somit den: „dem unbekannten und unerkennbaren Gott“ gewidmeten Altar, gegen welchen Paulus eiferte, aufrecht. Er spricht, wie Jacobi: „Ein erkannter Gott wäre kein Gott mehr.“

2. Zur Wissenschaft übergehend, zieht Spencer aus einer in Zeno's und Kants Manier gehaltenen Dialektik des Raumes, der Zeit, der Materie, der Bewegung und der Kraft den Schluss: dass die entgegengesetzten Behauptungen, wie die Subjectivität oder die Objectivität von Raum und Zeit, die unendliche Theilbarkeit der Materie oder einfache Atome, Bewegung und Ruhe gleich widersprechend, — also alle diese Gegenstände unbegreiflich sind. Ebenso unbegreiflich ist ihm sowohl die Unendlichkeit, als die Endlichkeit der Reihe der Modifikationen des Bewusstseins: ferner die Substanz dieses Bewusstseins, ob die Gedanken die Formen eines substantiellen Ich sind, oder, statt einer solchen reellen Persönlichkeit, nur Eindrücke und Ideen existiren. Die letzten Ideen der Wissenschaft sind ihm daher unbegreiflich, die Substanz und der Ursprung der objectiven Welt sowohl, als der subjectiven, unergründlich.

Da wir mithin nichts seinem Wesen nach erkennen können, so bleibt uns nur die Erfahrung übrig, welche lediglich Erscheinungen darbietet. Das Relative ist folglich das allein für uns Erkennbare. Wir haben keine absoluten Begriffe, wenn wir auch von den sinnlichen Eigenschaften der Dinge zu allgemeinen Gesetzen, und bis zum allgemeinsten heraufsteigen können. Weil aber die Phänomene ein Noumenon, die Relativitäten selber das Absolute voraussetzen: so müssen wir dessen Existenz bejahen, wenn wir es auch nur auf negative Weise als unfassbar erkennen. Die Unmöglichkeit einer bestimmten Erkenntniss des Absoluten setzt jedoch dessen unbestimmte Erkenntniss voraus, indem jeder Gegensatz nothwendig den anderen fordert. Stände dem Relativen nicht das Nichtrelative gegenüber, so würde damit jenes selber absolut. Zum unbestimmten Absoluten gelangen wir aber, wenn wir

alle Bedingungen des Relativen weglassen. Die diesem zu Grunde liegende Substanz können wir indessen nicht aus unserem Bewusstsein stossen.

3. Nachdem Spencer so Religion und Wissenschaft als die zwei einander entgegengesetzten Gebiete, die einander auch stets bekämpft haben, geschildert hatte, kommt er zu ihrer Versöhnung. Hier wirft er die Frage auf: Was ist nun die höchste Wahrheit, welche jede der beiden Seiten als letztes Grundprincip anerkennt, ohne es doch von der andern entliehen zu haben? Wir haben es bereits gesehen, die Nothwendigkeit eines unfassbaren Absoluten, als einer allgegenwärtigen, schöpferischen Macht. Die Religion ist darin irreligiös gewesen, dass sie das Unfassbare vermittelst ihrer abergläubischen Symbole erfassen wollte: die Wissenschaft unwissenschaftlich, indem sie bestimmte metaphysische Entitäten zur ontologischen Erklärung bestimmter Phänomene aufstellte.

Nichts destoweniger hat der Religion die Wissenschaft genützt, indem sie deren Aberglauben zerstörte. Weil die Wissenschaft an der nothwendigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen festhielt, hat sie aus dem Geiste den Begriff einer besondern Persönlichkeit, welche die Veränderungen der Erscheinungen nach ihrem Willen leite, ausgelöscht. Die Persönlichkeit und die Vorsehung verschwinden in der allgemeinen Immanenz. Wie Spencer hier Fichte und Schleiermacher zustimmte, so kommt er sogar auf den Straussischen Gedanken eines „Ueberpersönlichen," wenigstens als einer Möglichkeit, zu sprechen. Die Wissenschaft ist aber, durch ihre immer grössere Verallgemeinerung der Gesetze, zu derselben Unfassbarkeit gekommen, welche die Religion durch das Weglassen ihrer unhaltbaren Symbole erreicht hat. Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft besteht nur, so lange sie, auf dem Wege ihrer unvollkommenen Entwickelung einherschreitend, in einander übergreifen. Die Harmonie tritt ein, so bald sie dazu fortgehen, sowohl ein positives Unbekanntes, als ein positives Bekanntes zu beweisen, und beide Gebiete gänzlich von einander zu trennen: die Religion nicht mehr das absolute Mysterium durch endliche Formeln erklärt, die Wissenschaft nicht mehr das Unerkennbare in die Grenzen der relativen Erkenntniss einschliesst.

B.

Der zweite Abschnitt behandelt den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, das Erkennbare. Hier giebt Spencer zuerst den Begriff der Philosophie an, entwickelt zweitens die Kategorien, welche die Welt regieren, und schliesst mit den Bewegungen des Processes, welchen sie in der Welt vollführen.

1. Die Definition der Philosophie ist im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie, welche die entgegenstehendsten An-

sichten darbietet, dennoch von den ersten Anfängen der Griechischen Philosophie bis zum Gegensatze der Englischen und der Deutschen Philosophie die Eine: dass die Philosophie sich nicht mit den Einzel-Erkenntnissen, sondern mit der Erkenntniss der höchsten Allgemeinheit beschäftigt, nachdem die besonderen Wissenschaften die Erscheinungen schon zu immer höhern Allgemeinheiten zusammengefasst hatten. Indem die höchste Allgemeinheit das Ganze, als die Folgerungen Einer letzten Wahrheit, begreift: so ist die Philosophie das vollkommen einheitliche Wissen, während die speciellen Wissenschaften es nur zu theilweisen Vereinheitlichungen bringen. Die Philosophie geht von den allgemeinen Wahrheiten aus, um aus ihnen die besonderen zu erklären: Jene bilden den Inhalt der allgemeinen Philosophie, Diese den der besonderen Philosophie.

2. Die Data oder Kategorien der Philosophie lassen sich nicht isoliren, weil jeder Gedanke ein System von Gedanken enthält, wie z. B. die Kategorie der Grenze: das Anderssein, den Unterschied, die Aehnlichkeit u. s. w. Es ist, als ob wir in Hegels Logik läsen. Die Vereinheitlichung des Wissens ist die vom Bewusstsein bezeugte Verträglichkeit oder Verbindungsfähigkeit (*compatibility*) der Begriffe. Im Bewusstsein unterscheiden sich die Empfindungen, als die lebhafte Reihe der Offenbarungen des Unerkennbaren, von den Ideen, als der schwachen, ihnen nachfolgenden, von ihnen abhängigen Reihe: Jene das Object oder Nicht-Ich, Diese das Subject oder das Ich bildend; wo Spencer sich also der Fichte'schen Terminologie bedient. Wie jede Reihe von der anderen getrennt ist, so ist sie in sich selbst geeinigt. Da unsere Eindrücke ebenso dauernd sind, als ihre Ursache, so können wir sie als deren Aequivalente betrachten. Die Bedingungen der Offenbarungen unserer Ideen sind immer vorhanden, die der Offenbarungen unserer Empfindungen aber sehr oft nicht. Da solchergestalt viele dieser Empfindungen ihre Bedingungen nicht in andern Empfindungen haben, so drängt sich uns der unwiderstehliche Gedanke auf, dass einige lebhafte Offenbarungen ihre Bedingungen ausserhalb des Laufes der Empfindungen haben. So gewinnen wir das unbestimmte Bewusstsein eines unendlich ausgedehnten Gebiets einer Kraft, die sowohl von den schwachen Offenbarungen des Ich, als von den lebhaften des Nichtich getrennt ist.

Auf diese Weise ist das Postulat, dass die Welt und das Bewusstsein die beiden Verzweigungen der Offenbarung des Unerkennbaren sind, der Ursatz der Philosophie, welchen jetzt das Räsonnement durch die Entwickelung einer Reihe von Kategorien, als den letzten wissenschaftlichen Ideen, bestätigen soll. Der abstracte Begriff des Nacheinanderfolgens ist die Zeit, der der Coexistenz der Raum; sie sind Beide Modi des Unerkennbaren. Wir haben aber kein Recht,

sie als nothwendige Modi zu bezeichnen; wir können nur sagen, dass sie eine relative Realität haben. Der Begriff der Materie ist der von coexistirenden Widerständen. Der Begriff der Bewegung ist der einer Gruppe von coexistirenden Stellungen, die auf einander folgen; er enthält also die drei vorhergehenden Begriffe in sich. Alle diese relativen Realitäten entsprechen einer absoluten. So kommen wir zur Kraft, als dem Principe der Principien, dessen bedingte Offenbarungen jene relativen Realitäten sind. Ueber die Kraft selbst können wir nicht weiter zurückgehen; sie ist unergründlich. Für unser Bewusstsein jedoch, insofern wir sie kennen, ist sie die bedingte Wirkung einer unbedingten Ursache.

Die Materie ist unverwüstlich, und leidet nur übertragbare Veränderungen ihrer Zustände, weil weder aus dem Nichts ein Sein entstehen, noch dieses zu Nichts werden kann: oder auch, weil eine Thätigkeit weder geschaffen, noch vernichtet werden kann. Das ist eine Wahrheit *a priori*, welche durch die Erfahrung *a posteriori* bestätigt wird. Aus demselben Grunde ist die Bewegung continuirlich; der Druck ist die fortgesetzte Bewegung eines zur Erde gefallenen, nunmehr auf ihr ruhenden Körpers. Darum ist auch die Grösse der Kraft beständig; denn die Bewegung zeigt die Kraft an. Die Kraft, von der wir die Beständigkeit aussagen, ist die absolute (bei Herder die Urkraft), welche ein nothwendiges Correlatum der uns bekannten ist. Auf sie müssen alle wissenschaftlichen Organisationen der Erfahrung zurückgeführt werden; mithin sind auch die Beziehungen zwischen den Kräften beständig. Es folgt endlich, dass die Einförmigkeit des Gesetzes sich auf die Beständigkeit der Beziehungen zwischen den Kräften zurückführen lässt.

Um sich nun den Weg zum Inhalt dieses einheitlichen Gesetzes zu bahnen, schickt Spencer noch folgende Betrachtungen voraus, welche sämmtlich nur Corollarien der Beständigkeit der Kraft sind. Die Kraft metamorphosirt sich erstens in eine äquivalente Quantität einer andern oder mehrerer anderer Kräfte, wie wenn die Bewegung in Wärme umgesetzt wird, die Sonnenwärme vegetabilische und animalische Functionen weckt: die äusseren physischen Kräfte sich in uns zu Empfindungen, ja zu socialen Thätigkeiten gestalten.

Ferner können wir uns die Bewegung der Kraft nur als den Antagonismus der Attraction und der Repulsion denken, welche die einander gleichen complementaren Phasen der Urkraft sind. Was die Richtung der Bewegung betrifft, so ist sie, da, wo nur die Anziehung in Anschlag gebracht werden kann, nach dem Mittelpunkt: wo nur der Widerstand, nach der Tangente anzunehmen; die in sich zurückkehrende Curve ist, dem Parallelogramm der Kräfte gemäss, die Resultante beider Richtungen. Auch in der organischen Natur drückt sich mehr oder weniger die spi-

rale Form aus. Die Bewegung nimmt immer die Richtung der grössten Kraft und des geringsten Widerstandes an; was wir bis in die Psychologie und die Sociologie verfolgen können.

Der Antagonismus der Kräfte, die sich nicht das Gleichgewicht halten, erzeugt endlich den Rhythmus der Bewegung, als die Undulation: ein Erzittern, das Oscilliren von dem einen Extrem zum andern. Hier klingt sogar das letzte Kapitel der Hegel'schen, oder vielmehr der Nachhegel'schen Logik an, das Rosenkranz ihr so glücklich eingefügt hat, und ich bereitwilligst aufnahm. Als Beispiele führt Spencer die Doppelsterne, die Periodicität in den Bewegungen der Himmelskörper, in dem Klima, in der magnetischen Axe und den Vulkanen der Erde, in den wechselnden Senkungen und Hebungen ihrer Oberfläche: ferner aus der Biologie das Schlafen und das Wachen, die Vermehrung einer Rasse, nachdem sie durch ihre Feinde an Zahl verloren hat, an. Im Geiste finden sich Oscillationen zwischen Lebhaftigkeit und Niedergeschlagenheit, Trägheit und Arbeitslust: Perioden des Krieges und des Friedens, der Blüte und des Daniederliegens des Handels; Oscillationen im Begehr und Angebot, im Preis der Waaren, in Krankheiten und Verbrechen, im Werthschätzen der Philosophie, — Oscillationen zwischen Deduction und Erfahrung. In ähnlichen Beispielen ergeht sich auch Rosenkranz.

3. Da diese Kategorien nun alle Erscheinungen in sich begreifen, so führen sie zur vollständigen, zusammenhangenden, inhaltlichen Erkenntniss, deren Zweck die Philosophie bildet. Weil die Analyse sich aber nur bis zu besondern Synthesen erhebt, so kann sie nicht die allgemeine Synthese der vollendeten Constitution des Universums, welche die Philosophie fordert, liefern. Dies gelingt nur der Synthese des Gedankens. Die Formel, welche alle übrigen in sich schliesst, ist die continuirliche Wiedervertheilung der Materie und der Bewegung, als das letzte Problem, welches alle Dinge beim Austritt aus dem Unbegreiflichen erfasst, und sie bis zu ihrer Rückkehr dahin begleitet. Sie gehen von der Evolution zur Auflösung über, nachdem sie inzwischen aus der Zerstreuung (*diffusion*) zur Concentration gelangt waren. Die Concentration ist die Integration der Materie, als Consolidirung durch Verminderung der innern oder relativen Bewegung, die Spencer auch Molecular-Bewegung nennt, während die Desintegration eine Vermehrung dieser Bewegung und Trennung der Massen ist. Die Evolution ist also die Integration der Materie und Ausbreitung der Bewegung (*dissipation*) gegen andere Massen: die Auflösung dagegen die Desintegration der Materie und Aufzehrung (*absorption*) dieser Bewegung. Beide Richtungen treten vereint auf. Doch, ungeachtet ihres Kampfes, findet immer ein Differenzial-Fortschritt entweder zur Integration oder zur Desintegration statt. Im ersten Cyclus der Veränderung

überwiegt die Integration; was wir Wachsthum nennen. Die Mitte bildet das Gleichgewicht beider Operationen, wo bald die Eine, bald die andere vorwaltet. Der Kreis schliesst sich mit dem Ueberhandnehmen der Desintegration, welche endlich der Integration ein Ziel setzt.

Nach Aufstellung dieser allgemeinen Principien geht Spencer auf einige Details ein. Die Evolution ist entweder einfach oder zusammengesetzt: je nachdem die innere Bewegung kräftiger, und die äussere Einwirkung unbedeutender; oder aber, wegen der Schwäche der Integration, die äusseren Einwirkungen mächtiger werden. In unorganischen Aggregaten begleiten die secundären Wiedervertheilungen die ursprüngliche, während der ganzen Operation der graduellen Concentration: und zwar um so mehr, je beweglicher ein Körper ist; haben aber geringere Wirkung, wenn Schwere und Cohäsion desselben intensiver sind. Bei plötzlicher Concentration treten die äusseren Einflüsse zurück, und die Evolution ist einfach, wie bei Krystallisationen. Ist die Concentration aber eine langsame, so treten die äusseren Störungen in den Vordergrund, und bringen zusammengesetzte Evolutionen hervor.

In den Organismen zeigt sich die Evolution sehr complicirt, weil hier die Materie, bei einer äusserst grossen Quantität der relativen, unmerklichen Bewegung, zugleich eine vorgeschrittene Concentration und Cohäsion besitzt, — diese Gegensätze also im Organischen ausgeglichen sind; so dass die Möglichkeit der secundären Wiedervertheilungen, welche die zusammengesetzte Evolution hervorbringen, von der Versöhnung jener entgegengesetzten Thätigkeiten abhangt. Die lebenden Wesen unterscheiden sich mithin von den leblosen durch connexe Thatsachen; während der Integration erleiden sie merkwürdige secundäre Veränderungen, welche andere Aggregate in so ausgedehntem Maasse nicht erleiden.

Nach diesem vorläufigen, unbestimmten, allgemeinen Begriffe der Evolution geht Spencer an die Darstellung ihres Gesetzes, indem, wie er sich ausdrückt, die Deduction nunmehr durch die Induction bewahrheitet werden soll. Das Gesetz der Evolution, unter ihrem hauptsächlichen Gesichtspunkt betrachtet, ist, von einem zerstreuten zu einem consolidirten Zustande überzugehen durch Verwendung (*dissipation*) der Beweguug und Integration der Materie; so dass die Theile sich immer mehr individualisiren und compliciren, indem sie abhängiger von einander und ihre Verbindung enger wird. Je höher daher die Wesen sind, desto weniger können sie existiren, wenn sie eines ihrer wichtigen Glieder verloren haben. Das Sternenheer geht vom Nebel zu grösserer Dichtigkeit über, nach einer Hypothese, deren Richtigkeit Spencer indessen dahingestellt sein lässt. Die Erde, behauptet er dann aber, nach Laplace und Kant, mit mehr Zuversicht, consolidire sich und verliere ihre latente Bewegung durch Erkaltung, indem ihre Kruste

dicker wird. Der Organismus concentrirt die vorher mehr zerstreute Materie, schon als Keim und Embryo: die einzelnen Organe scheiden und entwickeln sich, während sie sich zugleich zum Ganzen zusammenschliessen. In den socialen Organismen integriren sich die Familien zu Stämmen, die Vasallen verbinden sich mit ihren Lehnsherren, der hohe Adel mit dem Königthum: ebenso Provinzen zu Königthümern und Reichen, bis zur Europäischen Conföderation in Schiedsgerichten und Congressen. Sprachen, Künste und Wissenschaften integriren sich ebenfalls; und unter den Wissenschaften übt die Philosophie die allgemeinste Integration.

Dieser einfachen Evolution steht dann die zusammengesetzte gegenüber, welche eben die Theilung des Ganzen bewirkt, indem die secundären Wiedervertheilungen eingreifen. Das Gesetz der Evolution ist hier dies, dass die Bewegung der Homogeneität zur Heterogeneität (dem Hegel'schen Anderssein) mit der Bewegung des Zerstreutseins zur Concentration zusammentrifft. Während die Bestandtheile der Massen sich integriren, differenziren sie sich auch. Die Verdichtung des Sonnensystems hat dessen Einheit in Mannigfaltigkeit der Unterschiede umgewandelt. Ebenso hat die Erde mit ihrem Erkalten und Festwerden die Verschiedenheiten der Klimate, Hebungen und Senkungen, unregelmässige Vertheilung von Land und Meer hervorgebracht. Besonders gehen organische Wesen, Pflanzen wie Thiere, vom einfachen Keime zur Complicität über. Die Floren und Faunen werden vielartiger. Das zuerst homogene Menschengeschlecht theilt sich in heterogene Rassen. Der civilisirte Mensch hat ein complicirteres und heterogeneres Nervensystem, als der Wilde. Das Wachsen einer Gesellschaft durch die Zahl ihrer Mitglieder, und die Cohäsion, die sie zusammenhält, wird von der wachsenden Heterogeneität in der politischen und der industriellen Organisation begleitet. Die gleichartige Beschäftigung der Familien differenzirt sich zu Regierten, und einem Häuptling, der auch Priester ist: zu einem Adel, zu einem Beamten- und einem Arbeiter-Stande, zu vielen religiösen Secten, zur Trennung der religiösen und der weltlichen Gewalt. So schreitet die Theilung der Arbeit immer weiter vorwärts. Die Sprachen, von Ausrufungen ausgegangen, zu Subject und Verbum gekommen, vervielfältigen ihre Redetheile, ihre Wörter immer weiter. Mehrere Sprachen differenziren sich aus gemeinsamen Stämmen. Aus der Architektur hat sich erst die Sculptur und die Malerei, welche zunächst nur deren Beiwesen waren, herausgebildet. Ebenso differenzirten sich allmälig Dichtkunst, Musik und Tanz. Die Wissenschaft, nachdem sie sich der Kunst und der Religion entwunden hatte, specificirte sich in viele Fachwissenschaften.

Die Evolution besteht hiernach in der Veränderung einer incohärenten Homogeneität zu einer cohärenten Heterogeneität vermittelst Ausbreitung (*dissipation*) der Bewegung und Integration

der Materie. Doch drückt auch diese Formel noch nicht vollständig die secundären Wiedervertheilungen aus. Indem das Homogene in's Anderssein übergeht, werden die Theile nicht nur unähnlicher, sondern auch schärfer gegeneinander abgegrenzt. So findet eine Veränderung des Unbestimmten in's Bestimmte, des Verschwommenen in's Klare, des Einförmigen in's Vielfache, des Zerstreuten in's Concentrirte statt. Sobald die Erde fest wird, gewinnt sie mehr Bestimmtheit und Beständigkeit, als im flüssigen Zustande. Im Thiere wird der Keim zur bestimmten Linie und Röhre des Rückgrats bis zu den hauptsächlichsten Unterschieden des Gehirns. Die einzelnen Organe schneiden sich immer klarer und schärfer von einander ab. Bei den niedrigsten Organismen bleibt es noch unbestimmt, ob sie Pflanze oder Thier sind. Die vermittelnden Zwischenstufen haben den deutlich ausgeprägten Extremen Platz gemacht. Wandernde Nomadenstämme haben noch nicht die Rangunterschiede der Ackerbauer, Krieger, Priester, Könige. Durch die Entwickelung der Sprache können die Gedanken immer bestimmter mitgetheilt werden. Die Erkenntnisse in den Wissenschaften werden immer präciser und exacter: die Werkzeuge, die Maschinen, die Kunstwerke ebenso immer genauer und vollkommener.

Aber auch so ist der Begriff der Evolution noch unvollständig. Die an sich seiende, unwahrnehmbare, relative Bewegung der unbestimmten Einheiten verwandelt sich in äquivalente, sichtbare, bestimmte Bewegung der bestimmten Theile. Die innere Bewegung des Nebelflecks wird zur entfalteten Bewegung aller Planeten in ihrer Abhängigkeit gegen einander. Mit dem Verluste der innern Bewegung der Erde, indem sie sich consolidirt, tritt eine Menge äusserer Bewegungen an der sich bildenden Oberfläche ein. Im Organischen werden die aufgehaltenen Bewegungen der Einheiten zu unterschiedenen Bildungsbewegungen und mannichfachen Functionen der Aggregate. In der Psychologie sind zuerst alle intellectuellen Functionen einander sehr ähnlich, bis Erinnerung, Einbildungskraft, Schliessen, Induction und Deduction aus einander treten. Die Absorption der individuellen Thätigkeiten wird zu Thätigkeiten des Staatskörpers, die sich spalten, vermannichfachen, bestimmen. Die Bewegung geht von kleineren Massen zu der immer grösserer über. Verbinden wir nun alle Seiten des Gesetzes der Evolution, so gelangen wir zu folgender, vervollständigten Formel: „Die Evolution ist eine Integration der Materie, welche von einem Nachlassen der Bewegung (*dissipation*) begleitet ist, während dessen die Materie von einer unbestimmten, incohärenten Homogeneität zu einer bestimmten und çohärenten Heterogeneität übergeht, und die aufgehaltene Bewegung auch eine analoge Umgestaltung erleidet.“ Hegel würde sagen: „Die Evolution ist der Uebergang aus dem abstracten Ansichsein

zum Fürsichsein; wobei ja auch die Unterschiede heraustreten, und wieder in concrete Einheiten zusammengefasst werden."

Können wir nun den Grund dieses Gesetzes, — ein allgemeines Princip, das diese allgemeine Thätigkeit trägt, angeben? Das hiesse, die Deduction zu den bisherigen Inductionen finden. Nur so würden wir die vollständig vereinheitlichte Erkenntniss der Philosophie erreichen. Da die Evolution sich in allen Sphären auf dieselbe Weise vollzieht, und sie alle Ein natürliches Ganze bilden: so müssen wir die Evolution in einer synthetischen Ordnung aufbauen, indem wir sie auf die Beständigkeit der Kraft zurückführen. Wie die Theile eines bestimmten Ganzen sich zugleich mit ihm entwickeln, so gilt dies auch von allen einzelnen Sphären des allgemeinen Ganzen.

Die angekündigte Deduction nimmt Spencer aber folgendermaassen vor. Das homogene Aggregat muss nothwendig in Heterogeneität übergehen, weil seine Theile den einfallenden Kräften auf ungleiche Weise ausgesetzt sind, mithin die Homogeneität überhaupt nichts Absolutes ist. So ist im Ansichsein schon ein ursprüngliches Anderssein enthalten; und in jenem Satze könnten wir die absolute Negativität der Hegel'schen Philosophie entdecken, ohne dass wir darum Spencer in Verdacht hätten, dies Princip Hegeln entnommen zu haben. Die Homogeneität, fährt Spencer fort, ist daher unbeständig. Das Gleichgewicht der Theile hört auf, und der Zustand der Einförmigkeit geht in den der Mannigfaltigkeit über, weil die von Aussen wirkende Kraft nach ihrem verschiedenen Verhältniss zu den Theilen eine verschiedentlich gestaltete Einwirkung hervorbringt, mithin selber entsprechende Unterschiede erleidet. Die Kraft wird also selbst mannigfach, eine Gruppe unähnlicher Kräfte, indem die Wirkung, selbst Quelle von Unterschieden geworden, die Ursache modificirt. So fliesst der Uebergang der Homogeneität in die Heterogeneität aus der Beständigkeit der Kraft, indem diese aus der Ursache in die Wirkung übergeht; Spencern kann also unser dialektischer Uebergang von Ursache und Wirkung in einander nicht unbekannt geblieben sein.

Die durch die unähnlichen Kräfte herbeigeführte Vervielfältigung der Wirkungen lässt die Evolution nun aber immer weiter schreiten, da im homogenen Aggregat immer mehr neue Centra der Thätigkeit entstehen, welche so viel Quellen von Unterschieden oder Heterogeneitäten sind. Auch diese Differenzirung der Kräfte wird so aus der Beständigkeit der Kraft, welche das Grundprincip ist, deducirt.

Indem die Theile des Aggregats, wenn sie aus der Einheit zur Mannigfaltigkeit übergehen, ihre Unterschiede auch zu bestimmten, scharf gesonderten machen: so entstehen die Segregationen, durch welche die unähnlichen Einheiten sich von einander trennen, und durch Auswahl sich mit den ihnen ähnlichen verbinden. Je

bestimmter und reiner die Unterschiede der Einheiten sind, desto bestimmter und reiner ist auch die Integration sowohl, als die Scheidung. Wie diese die Unähnlichkeit der einfallenden Kräfte zur Ursache hat, so jene deren Aehnlichkeit. Auch Dies hangt von dem Principe der Beständigkeit der Kraft ab, die sich stets nur modificirt, ohne je sich zu verlieren.

Alle diese Veränderungen schreiten indessen nicht in's Unendliche fort, sondern gelangen zu einem Ziele. Dadurch dass die Bewegungen sich immer mehr differenziren, theilen sie sich auch immer mehr, und wägen einander so lange ab, bis sie zur Ruhe kommen. Die antagonistischen Kräfte, die den allgemeinen Rhythmus herbeiführen, bringen zuletzt das Gleichgewicht hervor, nachdem sie lange Zeit hin und her oscillirt haben. Das Gleichgewicht hört nicht auf, wenn, ungeachtet der Bewegung der Theile, das Ganze in Ruhe verbleibt, indem die Oscillationen sich compensiren, wie z. B. beim Sonnensystem. Die Grenze des Andersseins ist erreicht, wenn die Theile sich zu so viel Specificationen ausgebildet haben, als das Ganze specificirte Kräfte hat, indem nun diese zu einer sich das vollständige Gleichgewicht haltenden Vertheilung gekommen sind. Spencer nimmt ein Streben nach Gleichgewicht selbst zwischen den Beziehungen der Dinge und den Beziehungen der Ideen an. Wäre, setzt er hinzu, diese Coincidenz vollständig erreicht (es gehöre aber dazu eine unendliche Zeit), so würde die Beziehung aufhören, eine neue geistige Evolution hervorzubringen: Ideen und Thatsachen würden einander durchaus entsprechen, die intellectuelle und sittliche Anpassung des Menschen an die ihn umgebenden Umstände eine vollständige sein. Mit anderen Worten: die exacte Philosophie, Das, was ich das Sich-Decken von Deduction und Induction nenne, wäre theoretisch und praktisch erreicht.

Die Grenze der Entwickelung ist also das Gleichgewicht zwischen den geistigen und den uns umgebenden Kräften. Doch legt Spencer sie freilich, wie Kant und Fichte, in den unendlichen Progress. Ebenso strebt die menschliche Gesellschaft dahin, dass die Freiheit jedes Individuums ihre Grenze nur an der aller andern habe (die Kantisch-Fichte'sche Definition des Rechtes): die Triebe eines Jeden in vollkommenem Gleichgewicht mit den Anforderungen des Ganzen seien. Woraus folgt, dass die Steigerung des Andersseins ihre Grenze nur in dem vollständigen Gleichgewicht der socialen und der individuellen Kräfte findet. Das wäre die Gründung der grössten Vollkommenheit und des vollständigsten Glückes. Auch dieses Gleichgewicht entspringt natürlich aus der Beständigkeit der Kraft.

Ist das erreichte Gleichgewicht nicht aber der Tod, der uns so aus allen Ecken bedroht? Oder wird eine weitere Thätigkeit ein neues Leben einweihen? Dass der allgemeinen Evolution die allgemeine Auflösung folgen werde, ist wieder nur

ein Corollarium der Beständigkeit der Kraft. So kommen wir zu einer Vereinheitlichung, — wenigstens so weit sie unserem beschränkten Verstande möglich ist. (Der Kantische Kriticismus ist damit nicht überschritten). Wenn jedoch in der Totalität der Dinge Evolution und Auflösung beständig abwechseln, so haben wir eine unendliche Evolution in der Vergangenheit und in der Zukunft; — der sichtbaren Schöpfung können wir also weder Anfang noch Ende zuschreiben. Die Kraft, die sich im Universum offenbart, leidet auch keine Grenze im Gedanken. So ist keine der beiden entgegengesetzten Thätigkeiten unabhängig von der andern. Wenn die Evolution ihr Ziel bis zum Gleichgewicht erreicht hat, so streben die Bewegungen, die ihre Mitte in sich schliesst, wieder zur Desintegration. In einer sich auflösenden Gesellschaft z. B. setzt sich die Bewegung der individuellen Einheiten an die Stelle der Bewegung der ganzen Masse.

Nach diesen dialektischen Erwägungen kommt Spencer zur definitiven Beantwortung der Schlussfrage. Sollen wir als das Ende aller Dinge uns einen unendlichen Raum denken, der von erloschenen Sonnen bevölkert sei, welche einer ewigen Unbeweglichkeit verfallen wären? Auf diese speculative Frage lässt sich nur eine speculative Antwort geben. Wir sind durch die Induction dahin geführt, aus diesem allgemeinen Tode ein neues allgemeines Leben zu erschliessen. Denn da die Bewegung, deren Verschwinden (*dissipation*) zum relativen Gleichgewicht führte, nicht gänzlich erloschen, sondern nur umgestaltet ist: so bleiben in der That Bewegungen übrig, welche das Gleichgewicht unberührt lässt, seien sie auch zunächst unmerklich. Das Gesetz dieser Bewegungen ist die Schwere, welche das Spiel der entgegengesetzten Bewegungen, der Attraction und der Repulsion, wieder herstellt. Das ist eine letzte Folge, die wir aus der Beständigkeit der Kraft deduciren müssen. In unbegrenzter Zeit wiederholt sich der Rhythmus der abwechselnden Concentration und Zerstreuung im unendlichen Raume. (Das ist etwa im Geschmacke des Origenes.) So wechseln in ungeheuern Perioden die Aeren der Evolution und der Auflösung ab, je nachdem die attractiven oder die repulsiven Kräfte vorwalten. Es sind im Princip immer dieselben Evolutionen, die aber in ihren concreten Resultaten stets andere sind.

Allerdings kann, meint Spencer, die Wissenschaft nicht in einer bestimmten Zeit zur Vollkommenheit gelangen, wenn auch der wissenschaftliche Fortschritt zu einem Gleichgewicht des Gedankens strebt. Auch kann kein einzelnes Individuum die ganze wissenschaftliche Encyklopädie erwerben. Doch will unser Philosoph in den folgenden neun Bänden die groben Grundzüge des Details der speciellen Philosophie geben, nachdem er im Bisherigen die Principien der allgemeinen Philosophie aufgestellt hat. Auf

mehr habe auch ich in meinen fünf Bänden keinen Anspruch erhoben. Während Spencer aber Leben, Geist und Gesellschaft aus Materie, Bewegung und Kraft glaubt ableiten zu können, habe ich die besonderen Wissenschaften denn doch allerdings noch auf höhere Principien und Kategorien zurückzuführen unternommen. Auch will Spencer nur relative Erklärungen geben, während ich freilich absolute Begriffe zu haben, mir herausnehme. Wenn er sich vom einseitigen Materialismus lossagt, so ich mich vom einseitigen Spiritualismus. Meine Erklärung, sagt Spencer sehr gut, setzt nicht das Höhere herab, sondern erhebt das Niedrigere; was ganz auch mein Fall ist.

Wenn Spencer aber dann den Satz hinstellt: „Die Materialisten und die Spiritualisten liegen im Wortstreit, weil sie erkennen wollen, was kein Mensch erkennen kann;“ so muss ich denn doch erwiedern, dass sie vielmehr darum nicht erkennen können, weil sie von entgegengesetzten Einseitigkeiten ausgehen, während, Wer diese zu verknüpfen versteht, sehr wohl zur Erkenntniss gelangt. Für Spencer aber bleibt Kant der Grundzug des Philosophirens. Materie, Bewegung und Kraft sind ihm nur Symbole der unbekannten Realität, welche in uns gewisse Wirkungen hervorbringt, die wir dann auf ein höchstes Gesetz zurückführen: „Wir können wohl die Erfahrung systematisiren, aber nicht deren Grenzen erweitern, noch den realen Process erkennen. Materie, Bewegung und Kraft sind nur Zurückführungen unserer complexen, symbolischen Ideen auf einfache Symbole. Das Princip der Uebereinstimmung der innern und der äussern Kräfte kann dazu dienen, sie zu assimiliren. Aber in meinem Werke ist keines der beiden Glieder zur Grundlage gemacht. Eines ist so gut ein Zeichen der Realität, wie das andere; diese liegt Beiden zu Grunde.“

III.

Nach dieser soeben, wenn auch nur in einem sehr gedrängten Abriss, gegebenen Schilderung des Spencer'schen Systems der Philosophie können wir nicht umhin, unser Urtheil über den Urheber desselben zunächst dahin auszusprechen, dass er vor allen Dingen ein Kantianer ist. Sämmtliche Grundsäulen des Kantischen Kriticismus sind beim Aufbau verwendet: die Schranken des menschlichen Erkenntnissvermögens, das Auslaufen in den unendlichen Progress. Spencer geht dann mit Kant von der Erfahrung aus. Beide nehmen aber in derselben immerhin die Beimischung eines deductiven Elements der Methode zum inductiven, und darum eine Nothwendigkeit der Erkenntniss an. Wie bei Kant, ist nach Spencer dieses Erkennen indessen doch nur ein Erkennen des Endlichen, weil der Gegensatz des unerkennbaren Dinges an sich oder der Noumena zu den erkennbaren Erscheinungen oder den Phäno-

menen streng festgehalten wird. Auch leitet Spencer, nach dem Vorgange Kants, die Unerkennbarkeit des Absoluten aus den dialektischen Widersprüchen ab, indem der Thesis der Antinomie nicht mehr und nicht weniger zugestimmt werden könne, als der Antithesis. Beiden Philosophen gilt ferner die Moral als das Höchste; beide verbreiten sich über den ganzen Umfang des Wissbaren. Endlich bleibt ihnen der gesammte Inhalt des Philosophirens innerhalb der Grenzen des Bewusstseins eingeschlossen: die Philosophie ist keine Ontologie: sondern, wie der Wiederhersteller des Kantianismus, der Neoschellingianismus des alt gewordenen Schelling spricht, mit der Vernunft könne man nicht an die Realität heran kommen, — die Philosophie sei kein Existential-System.

Beschränkten sich jedoch die Resultate des Spencer'schen Philosophirens auf obige Sätze, so wäre es nicht der Mühe werth gewesen, seiner in Deutschland Erwähnung zu thun. Denn solcher reiner Kantianer haben wir bei uns die Hülle und die Fülle. Spencer geht weiter, ist productiver, als sie, schon aus dem Grunde, weil er innerhalb der Kantischen Philosophie selbst die Punkte herausgehoben hat, die ihn über den Kriticismus hinausführten: sodann aber auch, weil er von den Ideen der Nachfolger sowie der Vorgänger Kants positiv beeinflusst worden ist; endlich weil er ganz zu ihnen hinüber tritt.

1. Was erstens die Rectification Kants betrifft, so sind es zwei Ansichten desselben, an die Spencer sich wendet und die er umwendet: von denen die eine in der ersten, die andere in den folgenden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu finden ist. Jene ist der berühmte, von Kant nur hypothetisch aufgestellte Satz: dass die an sich seiende Substanz der Dinge doch wohl mit unserem denkenden Ich einer und derselben Natur sein könnte. Die in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zur Geltung gekommene Fassung der Kantischen Philosophie birgt dagegen ein grösseres Hervorheben der Realität der Erscheinungen in sich, als es in dem ursprünglichen Auftreten der Kantischen Philosophie vorhanden war. Wenn die umgeformte Ansicht ein Verlassen des einseitigen subjectiven Idealismus zu Gunsten eines empirischen Realismus in sich schliesst: so keimt in der ursprünglichen der wahrhaft objective Idealismus, den Kants Nachfolger zur Reife gezeitigt haben, hervor.

Während Kant aber die Hypothese des objectiven Idealismus gar nicht weiter verfolgt hat, und zur empirischen Realität der Erscheinungen nur durch seine Gegner äusserlich gedrängt wurde, weil sie dessen subjectiven Idealismus angriffen: so hat Spencer diese beiden scheinbar einander aufhebenden Standpunkte sehr scharfsinnig zu versöhnen gewusst. Hinsichtlich des ursprünglichen Satzes, ist es ihm nämlich keine blosse Hypothese, sondern vielmehr der Ursatz der Philosophie, dass die Welt und das Bewusst-

sein die beiden Verzweigungen der Offenbarung des Unerkennbaren bilden. Das heisst doch wohl nichts Anderes, als dass die Welt der Noumene sowohl in der äusseren Wirklichkeit, als in der Subjectivität des menschlichen Geistes zur Erscheinung kommt. Spencers Ausspruch enthält also den Grundgedanken der Nachkantischen Deutschen Philosophie von der Coincidenz der subjectiven und der objectiven Reihe des Absoluten, wie Schelling sich ausdrückte: d. h. den objectiven, oder vielmehr den absoluten Idealismus. Spencer überbrückte hiermit den Riss, den die Kantische Philosophie durch die strenge Scheidung des Noumenon von den Phänomenen in unserem Geiste hat entstehen lassen. Wenn ihn aber auch Kant überbrücken zu können meinte, so sind die Bausteine dieser Brücke doch nur aus dem Schachte des subjectiven Idealismus gebrochen, indem einerseits das unbedingte Wesen der Dinge nur als die unserem Geiste nothwendigen Ideen, über deren Realität wir nichts auszusagen vermögen, aufgefasst wird, da es nicht im Context der Erfahrung gegeben sei; und andererseits die endlichen Erscheinungen nur Vorgänge unseres Bewusstseins darstellen, deren objective Ursache sich gleichfalls unserer Erkenntniss entziehe.

Die andere Behauptung Kants von der empirischen Realität der Erscheinungen anlangend, so hat Spencer sich bewogen gefunden, die Natur des Verhältnisses der Erscheinungen zum Unerkennbaren anzugeben, während sie bei Kant eigentlich nur beziehungslos auseinander fallen. Zwar liegt auch der Kantischen Anschauungsweise zu Grunde, dass das Ding an sich die Ursache der Erscheinungen sei. Doch ist diese bei Kant mehr bewusstlos auftretende Annahme eine Inconsequenz, die bereits Herbart Kanten nicht mit Unrecht vorgeworfen hat. Denn Kant habe damit, seiner eigenen Lehre uneingedenk, die nur auf endliche Dinge zu beschränkende Kategorie der Ursache auf die Dinge an sich übertragen. Spencer aber hat diesen beschränkten Standpunkt der Kategorien mit Bewusstsein durchbrochen, indem er die Kategorie der Ursache oder des Grundes, unter der Form der Kraft oder der Urkraft, dem Absoluten unterlegte. Denn er sagt: „Da unsere Eindrücke ebenso dauernd sind, als ihre Ursache, so können wir sie als deren Aequivalente betrachten; und bei der Uebereinstimmung der äusseren und der inneren Kräfte liegt die absolute Realität Beiden zu Grunde.“ Da die Identität von Sein und Denken dem Unerkennbaren absolute Realität verschafft, so verhalten sich ganz folgerichtig die bedingten Modi jeder einzelnen Reihe zu ihm nur als relative Realitäten, weil sie eben nur die eine oder die andere Seite jener vollen Realität bilden.

Die absolute Causalität des Unerkennbaren führt uns aber zuletzt auf den prinzipiellen Gegensatz Spencers zu Kant. Weil Kant nämlich das Gebiet der Noumena, so zu sagen, wie den

Okeanos, an den Rand der bekannten Erde verweist, ohne die Erscheinungswelt aus ihnen abzuleiten: so konnte er die Grundsätze der reinen Vernunft nicht zu einem Organon machen, aus welchem die Gegenstände der speciellen Wissenschaften mit Nothwendigkeit flössen; die Vernunft war ihm nur ein Kanon, woran dieselben kritisch gemessen wurden. Die besonderen Wissenschaften blieben bei Kant also nur ein zufälliges Aggregat, dessen Glieder ohne Zusammenhang auf einander folgten. Spencer aber, indem er die Urkraft zur immanenten Ursache des Universums machte, hat das ganze Gebäude der Wissenschaften organisch aus den höchsten Principien, als dem letzten Grunde aller Dinge, abgeleitet, und das gesammte Gebiet des Wissens daher systematisch entwickelt. Denn an dem Inhalt, den Spencer im Absoluten findet, ist die Wurzel der Verzweigung in die reale und die ideale Welt, als Eintheilungsgrund der Wissenschaften, schon gegeben. Ungeachtet dieser Mannigfaltigkeit hat Spencer aber doch die Vereinheitlichung, welche die Philosophie fordert, nicht aufgegeben; sondern er lässt das ganze Universum durch Evolution aus dem Absoluten hervorgehen, und durch Auflösung wieder in dasselbe zurückkehren.

2. Damit kommen wir auf den zweiten Punkt, den Einfluss der Deutschen, und auch der frühern Philosophien auf das Spencer'sche System. Hier tritt am Meisten in den Vordergrund dieses Systems der Gedanke der Neuplatonischen Emanationslehre, so wie der ewige Process der Welt, wie ihn Hegel fasst. Auch die Natur dieses Processes ist ganz den neuern Ideen entsprechend dargestellt. Denn was Spencer Evolution nennt, ist der *πρόοδος* des Proklus, und die Hegel'sche Entwickelung aus dem Ansichsein, das schon den Unterschied einhüllt, den das Fürsichsein dann enthüllt. Nur weil, wie Jacob Böhme spricht, in Gott ein ewiges Contrarium ist, kann sich aus dem Homogenen das schon ursprünglich darin verborgene Heterogene entbinden, und im endlichen System der Dinge durch stetes Oscilliren und Compensiren zum Gleichgewicht kommen, welches nichtsdestoweniger die Wellenschläge der Bewegung, und darum die ewige Lebendigkeit des Processes beibehält.

Ja, Spencer erhebt sich sogar zu dem grossen Gedanken, dass nur, wenn das Anderssein den höchsten Gipfel erreicht hat, das harmonische Gleichgewicht erst ermöglicht wird; — ein Gedanke, der Hegel von Schelling trennt, da diesem die Identität das allein Reale, die Unterschiede nur ideell sind. Auch darin hebt sich Spencer zu uns herauf, dass er, gewissermaassen seine Schule und sein Land verleugnend, die Erfahrung gegen den Gedanken herabsetzt: sie bringe es nur bis zu partiellen Synthesen, die allgemeine Synthese der vollendeten Constitution des Universums gelinge allein dem Gedanken. Zwar scheint Spencer Alles, selbst die geistigen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft, aus Materie, Bewegung

und Kraft erklären zu wollen. Dies thut jedoch der von ihm proclamirten Priorität des Gedankens durchaus keinen Abbruch, weil er selbst mit dem hohen Bewusstsein schliesst, dass jene Kategorien nur Symbole des höchsten Gedankens seien, und er, bei der Uebereinstimmung der äussern und der innern Kräfte, Spiritualismus und Materialismus ausgeglichen habe.

Müssen wir Spencer schon durch alles Dieses den Unsrigen zuzählen, so könnte es gleichgiltig erscheinen, zu erörtern, in welchem mehr oder weniger bewussten Verhältnisse er zur deutschen Philosophie stehe. Doch will ich hierüber so viel sagen. Dass er von Kants Philosophie genaue Kenntniss besitze, geht aus seiner ganzen Darstellung unzweifelhaft hervor; und sollte er auch nicht selber dessen Werke gelesen haben, da er sich immer nur auf Englische Philosophen beruft, so liegt doch das Kantische Gedanken-Netz so sehr im ganzen Luftkreis des Europäischen Denkprocesses ausgespannt, dass Spencer, auch ohne Kant selber studirt zu haben, sich doch ein ausführliches Wissen über denselben erwerben konnte. Die späteren Philosophen kennt er aber sicherlich nur aus der zweiten Hand; und in vielen Fällen ist wohl auch anzunehmen, dass seine Sätze ganz unabhängig von ihnen entstanden sind.

In Einem Punkte aber möchte ich ihm sogar die Priorität der Erfindung vindiciren. Dies ist die Lehre, dass im erkennbaren Weltsystem die absolute Harmonie nur durch das Hin- und Her-Oscilliren von einem Extrem zum andern und als Compensation zwischen denselben erreicht werden könne. Denn diese Lehre bildet den Grundgedanken seiner ganzen Philosophie, den er schon mehrere Jahre vor 1860 in einzelnen Abhandlungen entwickelt hatte, bevor er sein ganzes System niederschrieb; so dass Rosenkranz in seiner Logik (1858—1859) diese Kategorien aus Spencers frühern Schriften sehr wohl in die Hegel'sche Philosophie übertragen konnte. Das, was Rosenkranz das Chaos nennt, ist offenbar Spencers Homogeneität; die Localsysteme bei Rosenkranz entsprechen den Spencer'schen Segregationen der sich herausbildenden bestimmten Theile des Ganzen. Auch die höchste Kategorie der Concentration und der Einzigkeit bei Rosenkranz findet sich im Spencer'schen System als die Tendenz zur vollkommenen Individuation. Dass Rosenkranzen übrigens die Werke Spencers nicht unbekannt geblieben waren, beweist die Aufführung derselben in dem Kataloge der Rosenkranzischen Bibliothek, der nach seinem Tode erschienen ist.

3. Eine Kluft scheint aber dennoch zwischen Spencer und uns immer noch zu liegen, — die Akatalepsie des Unendlichen. Indessen nicht ungestraft hat Spencer aus dem Becher der letzten deutschen Systeme, wenn auch nur genippt. Es ist immerhin so viel davon in den Saft und das Blut seiner Philosophie übergegangen, dass er davon den ganzen Kantischen Standpunkt inficirt,

und, wenn auch unbewusst, zu unserem Standpunkt übergeleitet hat: somit aber sein endliches Wissen zum absoluten Wissen erhob. Das ist der letzte, dritte, aber auch lehrreichste Punkt, den ich noch in's klarste Licht zu stellen habe: durch denselben aber den deutschen Kantianern, und sonstigen jetzt in der Finsterniss herumtappenden Philosophen Deutschlands einen wesentlichen Dienst zu leisten hoffe.

Das grosse Unbekannte, welches Kant das Ding an sich und Herr E. v. Hartmann das Unbewusste nennt, ist von Spencer, ohne dass er es recht weiss, zum Bewusstsein und zum Fürsichsein gebracht worden: deshalb aus seiner Verschlossenheit herausgeholt, aber darum eben auch erkannt. Denn überall spricht Spencer es aus, dass das Erkennbare die Offenbarungen des Unerkannten enthalte, Dieses Jenem immanent sei; was Kant nie zugab. Nun denn! Da das Absolute sich auf diese Weise bei Spencer in seinen Relationen, wie bei Spinoza in seinen Attributen, als ihnen inwohnend auslegt, so ist damit die Unerkennbarkeit desselben in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen. Spencer hat, *nolens volens*, der Welt das angethan, was Paulus den Athenern: nämlich den unbekannten Gott zu verkünden. Die Urkraft kann gar nicht in der Hülle ihres angeblichen Unbekanntseins verharren, weil sie durch den obersten Grundsatz von der Beständigkeit der Kraft in allen Erscheinungen an die Wirklichkeit heraustritt. Was sollte da noch als Residuum, als schlechter Bodensatz in der Urkraft, als einem Unbekannten, zurückbleiben, wenn sie sich, in dem unendlichen Laufe der Zeiten und in der unendlichen Ausdehnung der Räume, durch stete Evolutionen, Undulationen und Auflösungen in unendlichen Modificationen alternirend offenbart.

Sage man auch nicht, dass das Absolute, hoch über die unermessliche Zersplitterung der Welt erhaben, sich daraus in seine ungetrübte Einheit, als in sein wahres, unergründliches Sein, zurückziehen müsse. Nein! Die wahre Vereinheitlichung der Kraft hat Spencer selbst im Processe der Welt als dessen vollen Inhalt und als alle Wirklichkeit schon sehr schön aufgezeigt, während eine sogenannte ungetrübte Einheit im Transcendenten nur die inhaltslose Abstraction des Gedankens der Einheit, jenseits aller concreten Mannigfaltigkeit, wäre. Die Wahrheit ist mithin die Einheit in der Mannigfaltigkeit, nicht ausserhalb derselben. Und dass die transcendente Einheit eine Abstraction sei, davon dämmert Spencer auch das Bewusstsein auf, wenn er sagt, dass die Religion zuletzt an jenem Unbekannten anlange, nachdem sie die Symbole aller geschichtlichen Religionen nur abgestreift: die Wissenschaft, nachdem sie alle Bedingungen des Relativen nur weggelassen habe. Denn da bleibt eben freilich nichts Anderes übrig, als die unerkennbare Abstraction, an der darum nichts erkannt werden kann, weil sie selber keine Bestimmtheit hat. Denn eine unbestimmte Erkenntniss

eines unbestimmten Seins ist eben keine Erkenntniss. Ein solches Absolute wäre, wie es Hegel nennt, nur das fade Gas, das *caput mortuum* des höchsten Wesens, das allerdings die heutige Philosophie, wie die heutige Religion, im Theismus zur höchsten Realität aufspreizt.

Habe ich so, an der Hand des Briten selbst, die Lehre Kants in die Philosophie seiner Nachfolger hinübergeleitet, so glaube ich, daran einen Baustein zum Werke eingefügt zu haben, welches ich mir zur Aufgabe meines Lebens gestellt habe: die in unserer deutschen Philosophie so schroff aufgetretenen Gegensätze zu vermitteln, und ihr damit den Werth einer exacten Wissenschaft zu erkämpfen.

Hierauf bemerkte Herr Lic. Dr. Kirchner.

Was mir am meisten an Spencer gefällt, ist seine Moral, die er in den *Data of Ethics* 1879 auf Grund seines Systems der Philosophie entwickelt hat. Indem er die Gesetze der Evolution und Relativität von den niedersten Wesen bis zum Menschen empor verfolgt, betrachtet er zuerst das Wesen und den Werth des Egoismus, dann des Altruismus, um schliesslich den „Prozess“ zwischen beiden zu entscheiden. Er thut es dahin, dass er die wahre Befriedigung des Egoismus in der Erstrebung fremden Wohles aufzeigt. Man solle für sich nach Wohl streben, aber nicht ohne Berücksichtigung des Allgemeinen — und umgekehrt. — Auch der Ansicht pflichte ich völlig bei, dass die sicherste Basis für die Ethik in der menschlichen Natur selbst zu finden ist. Jedenfalls scheint mir Spencer, bei seinem von Herrn Prof. Michelet treffend charakterisirten Standpunkte gegenüber dem Metaphysischen, keineswegs die Geringschätzung zu verdienen, welche ihm in Deutschland von manchen Seiten entgegengebracht wird.

Herr Lasson erwiederte folgendes: So unzweifelhaft es ist, dass Herbert Spencer unter den modernen Philosophen Englands eine sehr ausgezeichnete Stellung einnimmt, so möchte ich doch kaum glauben, dass sein Verdienst gerade unter dem von Herrn Michelet gewählten Gesichtspunkte angemessen gewürdigt werden kann. Insbesondere scheinen mir die Analogieen zu deutscher Philosophie und noch bestimmter zu der Denkweise der Hegelschen Schule, die sich bei Spencer finden sollen, an Zahl, Wert und Bedeutung viel geringer, als sie nach Herrn Michelet's eben gehörter Darstellung erscheinen möchten. Herr Michelet hat den Mann viel zu sehr isoliert und aus seiner natürlichen Umgebung losgelöst. Spencer muss, um recht verstanden zu werden, in seiner natürlichen Verbindung mit den Empiristen, Sensualisten und Positivisten seines Landes betrachtet werden. Er überragt sie ja alle insgesammt um Haupteslänge, das ist gewiss; er hat einen Zug zur Systembildung, indem er ein Ganzes der Wissenschaft aus einem Princip anstrebt; es

zieht ihn über das Thatsächliche hinaus auf die Erforschung der letzten Gründe hin; er wird vor dem reinen stumpfen Empirismus bewahrt durch seine Anerkennung des Apriorischen, das uns unsere Welt gestaltet; vor allem, er versenkt sich in die Tiefen des Entwicklungsgedankens und begründet wesentlich auf diesen seine Anschauung von der äusseren und von der inneren Welt. Alles das hat wohl auch die Wirkung, dass dieses oder jenes Einzelne an deutsche Philosophie aus der nach-Kantischen Zeit anklingt, und dass insbesondere der Herr Vortragende, als er Spencer's „First Principles“ kennen lernte, darin vieles fand, was ihm sympathisch war. Indessen darf man darüber die andere Seite, die zur Charakteristik der wissenschaftlichen Stellung des Mannes als die entscheidendere und wesentlichere gehört, nicht ausser Augen lassen. Spencer's gesammte Denkweise wurzelt in den Anschauungen der äusseren Erfahrung von einer Welt zeitlich-räumlicher Dinge mit ihren Kräften, Bewegungen und Veränderungen; und den Geist und alle geistigen Erscheinungen betrachtet er nach den Analogieen dieser äusseren Dinglichkeit. Seine Erkenntnistheorie bleibt doch in kümmerlichen und tumultuarischen Anläufen stecken. Die Anerkennung eines Apriorischen in unserem Geiste kommt doch nicht hinaus über die Anerkennung eines factischen Zwanges, der in unserer geistigen Constitution als etwas Gegebenes vorliegt und dessen innere Bedeutung nicht weiter untersucht wird; wir sind nun einmal so beschaffen. Es folgt daraus, dass nur Erscheinungen, nur das Relative für uns erkennbar ist; aber dieser halbe Skepticismus hindert den Denker doch auch wieder nicht, munter fort zu dogmatisieren. Das erste Gegebene ist doch nicht das Selbstbewusstsein des Geistes von sich, seinen Formen, Processen, Thaten, sondern das Princip der Erhaltung der Kraft, das einzige welches die Erfahrung transscendieren soll, weil es als Grundlage aller Erfahrung vorausliege. Den Kraftbegriff selber fasst Spencer völlig naturalistisch, und seine aprioristischen Anläufe hindern ihn nicht, alle höheren Geistesfunctionen als modificierte Empfindungen zu betrachten. Die Erscheinungen des sittlichen Lebens selber sind nur umgewandelte Wärme und führen zuletzt auf die Sonne als ihre Quelle zurück; alle geistigen Processe ergeben sich nach dem Gesetze, dass die Kräfte sich in der Richtung des geringsten Widerstandes bewegen, und die zunehmende Vervollkommnung der Menschen und der menschlichen Gemeinschaften ist von dem Gesetze zu erwarten, dass alle periodische Bewegung auf einen schliesslichen Gleichgewichtszustand hinstrebt. Das Grundgesetz des organischen Lebens, dass das Wesen sich fortschreitend dem umgebenden Mittel angleicht, ist auch das Grundgesetz alles geistigen Lebens und Fortschreitens. Die Raumanschauung ist das Product der Vererbung auf Grund der Erfahrungen der früheren Generationen und der durch diese Erfahrungen bewirkten Modification des Ner-

vensystems; schliesslich soll nun auch das, was uns heute apriorisch und angeboren erscheint, ursprünglich auf Vererbung, auf Häufung und Uebertragung erfahrungsmässiger Eindrücke der Dinge auf das Empfindungsvermögen sich gründen. So ist denn alles Geistige Folge des gewohnheitsmässigen Zustands unseres Körpers, wie derselbe durch die organischen Processe und nach dem Gesetze der Vererbung sich gestaltet hat.

Das alles ist wenig dazu angethan, es zu rechtfertigen, wenn Herr Michelet Spencer „den Unsrigen“ zuzählen zu müssen glaubt, oder wenn er von Spencer sagt, derselbe habe die „Priorität des Gedankens proclamiert.“ Es müsste seltsam zugehen, wenn ein scharfsinniger, gelehrter und tief angelegter Mann, wie es Herbert Spencer ohne Zweifel ist, ein Mann, dessen ganzer Gedankenkreis sich um den Begriff der Entwickelung dreht, nicht in manchen Gesichtspunkten eine gewisse Uebereinstimmung hervortreten liesse mit der deutschen Philosophie aus Kantischer Schule, die ja auch ihrerseits ganz und gar in dem Begriffe der Entwickelung wurzelt. Denn schliesslich erzwingt die gemeinsame menschliche Vernunft auch von den verschiedenartigsten Richtungen und Individualitäten bei der Behandlung des gleichen Problems eine gewisse Gleichartigkeit der Gedanken. Spencer hat zudem eine gewisse Analogie mit den „Unsrigen“ im Sinne des Herrn Michelet auch in dem bei seinen Landsleuten nicht häufig zu beobachtenden Zuge zu einheitlicher Systematik, wenn er es auch thatsächlich nicht weiter bringt, als bis zu einer geordneten Reihe zusammenhängender Reflexionen. Nichts desto weniger ist Spencer dem Wesen nach der englischen Schule von sensualistisch-empirischer Richtung zuzurechnen, die für ihn das umgebende Mittel bildet, von dem er sich trotz einzelner Anläufe loszulösen nicht vermocht hat; und nur aus dieser Zusammengehörigkeit lässt sich seine Eigenthümlichkeit richtig verstehen und würdigen. Um sich bei Spencer gerade an Hegel's Logik erinnert zu finden, dazu, scheint mir, muss man vieles in ihn hineinlesen, was ihm eigentlich fremd ist und wovon er sich kaum hat träumen lassen. Herr Michelet hat sich offenbar mit so warmer Liebe in seinen Gegenstand versenkt, dass er ihm dabei unvermerkt Einiges von seinem eigenen Reichthum geliehen hat.

Zur Schluss-Replik nahm Herr Professor Michelet das Wort, und sagte:

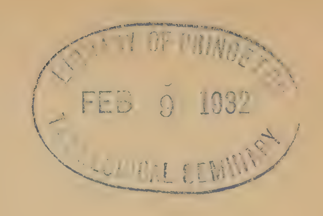
Auf Dr. Kirchners Bemerkung habe ich Nichts zu erwiedern, indem ich ihr ganz beistimme. Was aber Herrn Lassons Einwand betrifft, so finde ich es unbegreiflich, wie ein so scharfer Dialektiker sich in die Netze dieser Wissenschaft fangen liess, um sich aus der Verwirrung, in welche deren Widersprüche ihn verwickelten, nicht recht zur Klarheit des Denkens herauswinden zu können. Denn im Augenblicke, wo er mir eine zu „warme Liebe“ für

meinen „Gegenstand“ vorwirft, als ob ich ihm unvermerkt meinen „eigenen Reichthum verliehen“ hätte, giebt er Alles, was ich über Spencer gesagt habe, zu. Ich stelle die Thatsachen wieder her. Der Leser wird in meinem Vortrage finden, dass ich in Spencer beide Seiten desselben, die Erfahrung und die Deduction anerkannt, ihn mit seinen Landsleuten in den innigsten Zusammenhang gebracht, und seine Ableitungen aus materiellen Kategorien nie geleugnet habe. Die Richtigkeit meiner Behauptung seiner Verwandtschaft mit Ideen der deutschen Philosophie brauchte ich eigentlich nicht nachzuweisen; Herr Lasson erspart mir diese Mühe, da er selber alle diese Berührungspunkte hervorhebt. Doch kann ich nicht umhin, die dahin zielenden eigenen Worte Spencers, die zerstreut in meiner Rede vorkommen, hier zusammen zu stellen:

> Alles ist Evolution, ewiger Process der Welt. In jeder Evolution ist auch Auflösung, in jeder Concentration Zerstreuung vorhanden. Die Homogeneität geht in Heterogeneität über, weil diese schon in jener eingeschlossen ist. Die Kategorien lassen sich nicht isoliren. Jeder Gedanke enthält ein System von Gedanken, die Kategorie der Grenze z. B. das Anderssein, den Unterschied, die Aehnlichkeit u. s. w. Darin liegt die Compatibilität der Begriffe. Ich und Nichtich, Welt und Bewusstsein sind nur Verzweigungen der Offenbarung des Absoluten; Keines dieser ist die Grundlage des Andern, sondern die absolute Realität liegt Beiden zu Grunde. Materie, Bewegung und Kraft sind nur Symbole des höchsten Gedankens. So setze ich nicht das Höhere herab, sondern erhebe das Niedrigere, und sage mich vom einseitigen Materialismus los. Die allgemeinste Synthese der vollendeten Constitution des Universums, welche die Philosophie fordert, gelingt nur der Synthese des Gedankens. Auf diese speculative Frage lässt sich nur eine speculative Antwort geben. Die Persönlichkeit und die Vorsehung verschwinden in der allgemeinen Immanenz, die man das Ueberpersönliche nennen kann.

Erst merze Herr Lasson alle diese Sätze aus dem Buche Spencers aus, bevor er mich einer falschen Auffassung desselben zeihen darf. Das Hauptverbrechen, das ich begangen habe, besteht aber in den Worten: „Müssen wir schon durch alles dieses Spencer den Unsrigen zuzählen u. s. w. Hier hat der Tadler jedoch die Einschränkung übersehen, die gleich auf derselben und der folgenden Seite steht: „Spencer hat den Kantischen Standpunkt, wenn auch unbewusst, zu unserem Standpunkt übergeleitet; — und dass die transscendente Einheit des Absoluten eine Abstraction sei, davon dämmert Spencer auch das Bewusstsein auf.“ Was endlich die Spencerschen Kategorien des Gleichgewichts, der Oscillation, Compensation u. s. w. betrifft, die Rosenkranz in den Schluss der Hegelschen Logik eingewoben, und ich

bereitwilligst aufgenommen habe, so glaubte ich sogar Spencer die Priorität für sie zugestehen zu müssen. Ich hätte also gewünscht, dass Herr Lasson Spencer gründlicher studirt, und meinen Bericht genauer aufgefasst hätte, bevor er mich einer Uebereilung meines Urtheils anklagte.



Ueber das

Princip des Schönen in der Kunst

von

Rector Julius Rau,

nebst den Entgegnungen

des Prof. Michelet und Präsidenten v. Kirchmann.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1882.

Ueber das

Princip des Schönen in der Kunst.

Vortrag

gehalten am 29. April 1882 in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin

vom Rektor **Julius Rau**,

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Wer die Geschichte menschlichen Wissens und Könnens in aufsteigender Linie verfolgt, wird allenthalben die Beobachtung machen, dass die gegenwärtige Mannigfaltigkeit der Arbeit auf ursprünglich einfache Thätigkeiten zurückweist, welche als ihre gemeinsamen Wurzeln zu betrachten sind. Was heut der Maurer, Zimmerer und Tischler gesondert verrichten, lag sonst dem Familienoberhaupte allein ob, und Wissenschaften, deren zahlreiche Verzweigungen heut ebenso viele Lebensaufgaben bezeichnen, waren vor wenigen Jahrhunderten noch dem einzelnen Gelehrten allein überschaubar. Dass ein Zurückgehen auf den Ursprung nicht selten Licht auf die gegenwärtigen Zustände wirft, selbst wenn jene Wurzel nur eine hypothetische sein sollte, ist u. a. durch die Lamarck-Darwinsche Evolutionstheorie erwiesen, wie dann in ebenso glücklicher als geistreicher Weise Lazarus Geiger die Entstehung des Menschen als Vernunftwesen zu erforschen gesucht hat, indem er der Sprachentwicklung nachging.

Darnach möchte Ermunterung vorhanden sein, auch in betreff der Kunst zunächst nach ihrem Ursprunge zu fragen, wenn man beabsichtigt, über ihr Schönheitsprincip ins Klare zu kommen. Es muss in der Entwicklung des Menschen eine Zeit gegeben haben, in welcher er des Besitzes seiner Hände und Füsse, seiner Augen, Ohren u. s. w. sich kaum bewusst war, eine Zeit, in der die Verrichtung der Hände noch eine so einfache und ursprüngliche, der Laut, welchen er ausstiess, ein noch so wenig gegliederter war,

dass der Mensch nach beiden Richtungen hin sich wenig vom Thiere unterschied.

Dieser Zustand änderte sich mit dem Gebrauche des Werkzeuges. Bestand das erste auch nur in dem aufgefundenen Steine oder Baumaste, dessen der Mensch sich zum Graben bediente, so musste doch schon die besondere Art, wie das Werkzeug gehandhabt sein wollte, die Aufmerksamkeit auf die Gestaltungsfähigkeit seiner Hände lenken; er wurde ihrer daher in dem Maasse sich bewusster, als er diese Werkzeuge regieren lernte. Ganz besonders geschah das von dem Zeitpunkte ab, als der Mensch anfing, die Werkzeuge, die er bisher gebrauchte, so wie er sie gefunden, sich zu bestimmten Zwecken selbst herzurichten.

In ähnlicher Weise, wie seiner Hand, wurde der Mensch auch seiner Stimme sich bewusst. Die Interjection, das blos subjektive Zeichen der Lust oder des Schmerzes, knüpfte sich mehr und mehr an die gemeinsame Thätigkeit und verwandelte sich mit ihr. Erst als der Mensch einsah, welche Effecte hierbei sich durch die Verschiedenheit der Laute erzielen liessen, begann er seines Sprachvermögens auch in objektiver Beziehung inne zu werden. Die Sprachwurzeln, welche bei allen Völkern auf Thätigkeiten hinweisen, bekunden, wie eng die Entwicklung des Sprachbewusstseins jederzeit derjenigen der Arbeit sich angeschlossen hat. An der Thätigkeit aber und an der Sprache, wie Ludwig Noiré weiter ausführt, entwickelte sich das Denken, welches sich mit beiden beschäftigte.

Allein nicht nur die Arbeit und ihre sprachliche Bezeichnung bildeten den Inhalt des Denkens, sondern auch diejenigen Kundgebungen der äusseren Natur, an welche seine Thätigkeit nicht hinanreichte. Zwar war er im stande, den Baum zu fällen und zu spalten, Stein auf Stein zu thürmen, mit seinen Werkzeugen in den weichen Erdboden zu dringen; aber die leuchtende und erwärmende Sonne, der gestirnte Himmel, die vielgestaltigen Wolken, Sturm, Blitz und Donner standen unendlich hoch über der kleinen Macht des Menschen, seinen greifenden Händen unnahbar. Weil aber die Sprache keine anderen Worte besass, als solche, welche seine eigene Thätigkeit angingen, und weil also der Kreis seiner Begriffe nur so gross war, wie die Zahl der greifbaren Gegenstände, so blieb ihm kein anderer Ausweg, wollte er das Unergreifbare, Unbegreifbare bezeichnen, als sich der ihm bereits geläufigen Hinweise zu bedienen, mit dem Unterschiede jedoch, dass er sie nun unter den Gesichtspunkt des Ewigen und Erhabenen stellte. Hände nur konnten es gewesen sein, welche die Erde gegründet, die Berge gethürmt und den Strömen ihren Lauf vorgezeichnet hatten, aber ihre Macht war Allmacht; Augen blickten in den leuchtenden Gestirnen hernieder, aber sie waren allsehend; eine Stimme war es, die man im Donner und Sturme vernahm, aber vor ihrer Allgewalt musste die menschliche Sprache ver-

stummen: Die Welt wurde für ihn das Werk eines Menschen, aufgefasst unter dem Gesichtspunkte des Erhabenen. Auf diese Weise hatte er allmählig sein ganzes Selbst in die Natur hinausprojiciert und eine Gottheit hineingedichtet, welche gleich ihm arbeitete, sprach und dachte, aber gegen deren Allgewalt er machtlos war.

Dieses Gefühl der Machtlosigkeit, oder wie Max Müller es nennt: „der Druck des Unendlichen", wurde für den Menschen ein Antrieb zu erneuter Thätigkeit. Jetzt galt es, diesen Druck des Unendlichen, dieses Gefühl der Machtlosigkeit vom Gemüthe zu entfernen, entweder durch kühnen Kampf gegen die Gottheit oder durch ergebene Unterwerfung. Die Sage vom babylonischen Thurm, den Titanen, Giganten, gefallenen Engeln und andere berichten von dem ersten Unternehmen, dem bösen Principe, welches der Gottheit trotzte, während das zweite, das gute, darauf gerichtet war, durch Darbringung von Opfern ihre Gunst zu erkaufen. Dass letzteres das herrschende wurde, ist erklärlich; denn das Gefühl der Sympathie, welches das erste soziale Band um die Menschen schlang, musste ja auch bei der Gottheit erweckbar sein. Weil aber der Mensch daran am festesten glaubt, was er am sehnlichsten wünscht, und weil er nichts so heiss ersehnte, als die Befreiung vom Drucke des Unendlichen, so glaubte er auch mit Zuversicht an die Bundesgenossenschaft zwischen der Gottheit und sich, das einzige Mittel, dieses Druckes sich zu entledigen, und erwachte damit zur Religion.

Arbeit und Gottesdienst waren von nun an die beiden Pole, zwischen denen sein Gedankengang sich bewegte; die Arbeit machte ihn zum Gehilfen Gottes, der Cultus Gott zum Gehilfen des Menschen. Auf diese Weise wurden Endliches und Unendliches mit einander versöhnt und die Gemüther von des letzteren Drucke entlastet.

Wenn die Seele von quälenden Gedanken verfolgt wird, so ist es ein schönes Gefühl für sie, aus dem Zustande des Bedrücktseins in denjenigen überzugehen, welcher Lebensfreudigkeit und damit die Herrschaft über die Verhältnisse zurückgiebt. Das Gefühl aber, vom grössten Drucke befreit und zur höchsten Zuversicht erhoben zu werden, musste für die Menschheit auch das schönste Gefühl, dasjenige bedeuten, dem sich alle ähnlichen Uebergangsgefühle nur unterordnen konnten.

Verdankte der Mensch dieses Gefühl der Religion, so war es erklärlich, dass letztere dafür einen Theil der menschlichen Arbeit in ihren Dienst nahm, um ihr, der Endlichen, zugleich das Gepräge des Unendlichen zu verleihen. Diese Arbeit, sofern sie der Ueberzeugung von jener Bundesgenossenschaft zwischen dem Unendlichen und Endlichen sichtbaren oder hörbaren Ausdruck verlieh, war Kunst. Das Gefühl der Erlösung und Erhebung lebte hinfort nicht mehr blos in der stillen Menschenbrust, sondern fand

neue Nahrung und Stärkung auch von aussen her; denn wie der Mensch sich selbst in die Natur hineinprojiciert und die unsichtbare Gottheit gebildet hatte, so projicierte er auch sein schönes Gefühl hinaus in sinnlich wahrnehmbare Werke, verkörperte es darin und nannte diese Werke schön, weil er jenes Gefühl empfand, so oft er die Werke betrachtete. Aber der kindliche Glaube des Menschen ging noch weiter. Ihm genügte nicht, den eigenen Gemüthszustand zum Ausdruck gebracht zu haben: es sollten vielmehr die Kunstwerke zugleich das Gefühl der Bundesgenossenschaft auch der Gottheit darstellen; die Kunstleistung wurde daher auch ihr Werk, unter deren Aufsicht, Belehrung und Anweisung der Künstler arbeitete, die ihn begünstigte und beschützte. Der Künstler war der Vertrauensmann zwischen den Menschen und Gott, zwischen dem Endlichen und dem Unermesslichen, und die Schönheit der Kunstwerke bildete die gemeinsame Sprache, in welcher beide Parteien ihr Bündniss niedergeschrieben und besiegelt hatten. Wie die Menschen Altäre errichteten, Grottentempel höhlten, Pyramiden thürmten, Säulenhallen erbauten, Hymnen dichteten und sangen, und wie die Gottheit herabstieg, um bei jenen Altären zu weilen, in den Tempeln zu wohnen, jenen Hymnen zu lauschen, wird in allen Mythen erzählt. Gewährte die Religion den gläubigen Menschen die Ueberzeugung, dass der Druck des Unendlichen hinweggenommen werden könne, so trat die Kunst den Beweis für die Sinne an, dass er in der That beseitigt sei, und dass der Mensch in ungestörter Ruhe sich seines Daseins freuen dürfe.

Der Druck, unter welchem die Menschheit seufzte, war mannigfacher Art. Der alltäglichste und gewöhnlichste, der sich überall bei der Arbeit fühlbar machte und beständig Ermüdung erzeugte, war die materielle Schwere. Diesen Druck überwand — für das Auge — die Architektur. Die allmählige Erhebung und Verringerung der drückenden Fläche gelang ihr im Bau der Pyramide, die Beschränkung dieser Druckfläche auf das geringste Maass bei verhältnissmässiger Höhe im Obelisken; frei und leicht emporgehalten und als Ueberwindung der Schwere erschien endlich das „säulengetragene, herrliche Dach“. Wenn die Tempel vollends auf hohen, kaum zugänglichen Berggipfeln standen — ein Wunder für den Beschauenden — so musste der Gedanke an Schwere des Materials überhaupt ausgeschlossen bleiben.

Ein anderer Druck, unter welchem der Mensch litt, betraf seinen eigenen Leib. Missgestalt, Krankheit, Alter, der Gedanke an den Tod beeinträchtigten den frohen Genuss des Lebens. Die Aufgabe, diesen Druck zu beseitigen, fiel der Plastik zu. Da entstanden die Götter- und Heldengestalten, welche frei von individuellen Mängeln in beständiger Jugendkraft strahlten, und denen der glänzende Marmor, aus dem sie gemeisselt waren, ewige Dauer versprach. Zwischen ihnen wandelnd, musste der Mensch wähnen,

schon jetzt den hohen Göttern beigesellt und allen physischen Mängeln des Lebens entrückt zu sein.

Um nun die Wirkung su erhöhen, welche Architektur und Skulptur erzeugten, bediente man sich der Farbe. Standbilder, Inneres und Aeusseres der Bauwerke gewannen ein freundlicheres Aussehen dadurch, und das Auge verweilte um so lieber darauf, weil die Farbe weder der Finsterniss der Nacht glich, die den Menschen ängstigte, noch dem blendenden Lichte der Sonne, das seine Augen schmerzte. Erlösung von beiden war sie, eine holde Dämmerung, welche den Druck des Finsteren und Blendenden in gleichem Maasse beseitigte und dem Auge durch diese Erlösung wohlthat. Zur erhebenden Wirksamkeit gelangte die Farbengebung, als man unternahm, die Gestalten der Plastik auf der Fläche nachzubilden. Der Theseus des Parrhasius war berühmt, weil, wie die Bewunderung der Zeitgenossen sagte, sein Leib von Rosen genährt erschien, ein Beweis zugleich, dass bei diesen im Reliefstyle gehaltenen malerischen Darstellungen die Farbengebung noch die Hauptsache war.

Endlich galt es, von einem Drucke die Menschheit zu befreien, der nicht in den Sinnen, sondern tief in der Seele empfunden wurde, dem des unabwendbaren Geschickes. Um zu wissen, wessen der Mensch sich von der Gottheit zu versehen habe, bedurfte er der besonderen Kenntniss derselben, und diese Aufgabe löste die Dichtkunst in ihren verschiedenen Formen. Sie lehrte, dass die Unsterblichen zu dem menschlichen Geschlechte herabstiegen, um dem Tugendhaften beizustehen und den Frevel zu bestrafen, dass sie sogar, um göttergleiche Helden zu erzeugen, in alten Zeiten mit den Kindern der Erde sich begattet hätten. Da unmöglich die Nachkommenschaft dieser Gotteskinder von ihren Erzeugern verlassen werden konnte, so war durch diese Ueberzeugung die Seele auch von dem Drucke der Schicksalsungewissheit befreit.

Die durch die Dichter verkündete Harmonie zwischen den Göttern und den Menschen wurde durch eine begleitende Kunst ausser allen Zweifel gestellt: die Musik. Hier kam jener schöne Einklang zur sinnlichen Wahrnehmung, zu einer das Gemüth bewältigenden Gewissheit. Wie die Töne des Akkordes zu einander gehörten, so stand die Gottheit mit dem Menschen im Bunde; sowenig jene Harmonie zerrissen werden konnte, sowenig auch diese. Arion durfte getrost sich in die Wogen stürzen lassen; der Zusammenklang der göttlichen und menschlichen Seele musste ihn erhalten, und die Macht der Töne auch die vernunftlose Natur in seinen Dienst stellen.

Zweierlei also predigen die Kunstwerke des Alterthums: Erlösung von des Unendlichen Druck und Erhebung des Gemüthes zu dem Gefühle göttlicher Ruhe im Besitze der ungestörten Herr-

schaft über das Endliche. Dies ist das Princip des Schönen in der antiken Kunst.

Allein ausgestorben war während dieses ganzen Verlaufes auch in den frommsten Menschen nicht die Gottlosigkeit, der trotzige Muth, es mit den Unsterblichen aufnehmen zu wollen. Nicht ein Kampf auf Tod und Leben durfte gewagt werden, — der war schon einmal misslungen und dazu die Furcht vor den Göttern zu gross — es galt ein allmähliges Verdrängen derselben, eine schrittweise Eroberung des Gebietes der Unendlichkeit, eine langsame aber desto gesichertere Ausbreitung der Menschenherrschaft selbst. Und die Religion war es, welche wider Willen den ersten Anstoss dazu gab. Sie lenkte den Blick des Andächtigen nach dem Auf- und Niedergange des Tagesgestirnes, um die Richtung im Bau der Tempel zu bestimmen, nach dem nächtlichen Sternenhimmel, um ihn an den Allsehenden zu erinnern; aber der Mensch wurde in höherem Grade gefesselt durch die regelmässige Wiederkehr der Himmelserscheinungen, durch den gleichmässigen Verlauf der Naturveränderungen. Es stellte ein Trieb sich bei ihm ein, der um so unersättlicher ward, je mehr er Befriedigung fand, der Trieb, den causalen Zusammenhang der grossen Naturerscheinungen zu ergründen. Das Causalitätsbedürfniss machte aus dem fühlenden Menschen einen denkenden Forscher, es errang ihm die Wissenschaften. Schon frühzeitig begegnen wir daher der Astronomie mit der Zeiteintheilung, der Mathematik mit der Zahlenlehre und Vermessungskunst, der Mechanik, der Heilkunde und anderen. Indessen wurde das Band, welches diese an die Religion knüpfte, immer lockerer mit der Zeit. Denn die Religion beruhigte das Gefühl, indem sie mit metaphysischem Schleier die scharfen Umrisse des Daseins verhüllte; aber die Wissenschaft war entschlossen, das Dunkel zu lichten und sich mit den Resultaten zu befreunden, auch wenn sie dem Gefühle widerstrebten; jene kämpfte für die schwungvolle Ueberzeugung, diese für die nüchterne Wahrheit. So war denn offenbar, dass jeder Fuss Terrain, den die Wissenschaft sich eroberte, der Religion wie der Kunst verloren gehen musste. Und die Kunst selbst? Sie hatte die Wahl, entweder der Religion treue Verbündete zu bleiben oder in den Dienst der Wissenschaft zu treten, dort Herrin zu sein, hier Magd. Je nach den Umständen entschied sie sich für das eine oder andere. Wo sie in den Dienst des Causalitätsbedürfnisses trat, war sie genöthigt, jeden von den tausend kleinen Schritten der vordringenden Erkenntniss nachzuthun, d. h. sie ward zur Kunstfertigkeit des Handwerks. Dass sie noch längere Zeit den Werkzeugen des Krieges wie den Geräthen des Friedens und der Häuslichkeit den Stempel ihrer hohen Abkunft verlieh und das Nützliche zugleich zum Schmuck gestaltete, war kaum anders zu erwarten. Der andere Theil der Kunst aber verfiel mehr und mehr einem erschütternden

Pathos, den Zorn der Götter und das Leiden der Menschen darstellend, als wollte sie der beleidigten und verlassenen Religion Genugthuung verschaffen.

Währenddessen hatte das Causalitätsbedürfniss den Menschen zu einer fortschreitenden Objectivierung seines geistigen Wesens und zu einer zunehmenden Vertiefung in sein eigenes Innere geführt, bis er zur Wissenschaft des Wissens gelangte, zur Philosophie. Hier freilich war's, wo die scharfe Spitze sich bog. Das Unendliche, dies erkannte man, hatte an seiner Wirksamkeit nicht nur nicht verloren, sondern schien noch gewaltiger aus dem Kampfe hervorgegangen zu sein; das vernachlässigte Gemüthsleben forderte Genugthuung, und so stellte sich denn neben die Logik die Metaphysik.

Die Metaphysik war ihrer teleologischen Form nach nichts anderes als Religion; auch sie suchte, gleich dieser, den Druck des Unendlichen nicht auf dem Wege der nüchternen Wahrheit, sondern durch schwungvolle Ueberzeugung zu beseitigen. Aber der Inhalt hatte sich geändert: die Gottheit war nicht mehr ein Spiegel der physischen Seite des menschlichen Lebens, sondern der geistigen, seiner Ideen, ein Bild seiner inneren Grösse.

Man sollte nun meinen, jetzt hätte der Zeitpunkt gekommen sein müssen, wo die Kunst wieder mit ihren die Sinne überzeugenden Mitteln eingetreten wäre, um ihr verlorenes Gebiet wieder zu erobern. Allein die zum Handwerk hinabgesunkene vermochte nicht mehr zu dieser Höhe sich zu erheben, während diejenige, welche bei der alten Religion ihre Zeit vertrauerte, noch keine Mittel besass, die innere Grösse der Natur zur künstlerischen Darstellung zu bringen, wenn man nicht gewisse Colossalfiguren, wie die des Sonnengottes von Chares, als Versuche gelten lassen will. Den unbekannten Gott, den die Forschung suchte, fand sie nicht; die Kunst sah ihre Denkmäler zerfallen und versanden, und als vollends die unerbittliche Skepsis die Schlangen ihrer Zweifel aussandte, wurden Religion, Kunst und Wissenschaft in gleicher Weise von ihnen umschlungen und erdrückt. Die Laokoongruppe ist das Grabdenkmal der alten Welt.

Da brach eine neue Weltanschauung und mit ihr eine neue Zeit herein durch die Stiftung und Ausbreitung der christlichen Religion, und die Menschheit, an allen bisherigen Mitteln verzweifelnd, des Druckes sich zu entledigen, erschloss Ohr und Herz immer mehr dieser neuen Offenbarung, welche Erlösung verhiess. „Gott, der Vater der Menschen, hat seinen Sohn in die Welt gesandt, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben." Das Unendliche also war historisch und endlich geworden, damit der endliche, historische Mensch das Unendliche einst anschauen und fassen sollte, wenn er nur glaubte.

Jetzt, nachdem die bisher undarstellbare innere Grösse des

Unendlichen äussere Gestalt in Jesum Christum angenommen hatte, erstand auch die Kunst von neuem. Zu zeigen, wie das Unendliche durch das Endliche hindurch scheine, dass jedem Anschauenden daraus die Gewissheit seines Glaubensinhaltes erwachse, war die grosse Aufgabe, welche es zu lösen galt. Ja noch mehr! Nichts Feindliches, sagte die Religion, sollte das Unendliche sein, das man bisher bekämpft hatte, sondern ein Gut, dessen Besitz man ersehnte; während das Endliche, welches bis dahin der Menschheit theuer gewesen war, von nun an einen Feind bedeutete, den man zu fliehen hatte. „Erlösung vom Drucke des Endlichen und Erhebung des Gemüthes zur Ruhe und Klarheit im Besitze des Unendlichen!“ war der Inhalt der neuen Verheissung. Diese Umkehrung der antiken Weltanschauung durch das Christenthum kennzeichnet denn auch die Art, in welcher die Kunst ihre Mission zu erfüllen suchte.

Wenn in der Architektur die antike Säule durch ihre muskulöse Anschwellung die physische Kraft verrieth, welche die Schwere des Architravs überwand, so bestrebten die Bestandtheile des gothischen Pfeilers sich, vergessen zu machen, dass sie überhaupt aus materieller Substanz bestanden. Bei möglichst geringem Querdurchschnitt und unverhältnissmässiger Höhe gleichen sie einer Gemeinschaft von Heiligen, welche das Irdische, Materielle von sich abgestreift haben, um vereint den Himmel zu erringen. Die Masse des Gewölbes ist verschwunden, aufgelöst in strebende Gurte, und die sonst massiven Wände, in den hohen Fenstern zu Luft und Licht geworden, lassen in prächtiger Glasmalerei die verklärten Gestalten Christi und der Apostel herniederschauen. Draussen laden weit ausgeschrägte Portale zum Eintritt, und Fiale über Fialen deuten nach oben. Immer leichter, luftiger, stoffloser wird der Bau, der in der durchbrochenen Thurmpyramide nur noch aus feinem Rippenwerk besteht, bis er in der Kreuzblume seinen Abschluss findet, dem Bilde der Seele, die sehnsuchtsvoll gegen den Himmel sich öffnet, nachdem alles Stoffliche, Irdische unter ihr besiegt worden.

Diese Befreiung vom Drucke des Endlichen predigt auch die Skulptur. „Als beseelte Blüthe“, wie Kugler sagt, „tritt aus dem Wechsel der architektonischen Formen die menschliche Gestalt herheraus“. Ihr Antlitz ist erhoben und das Auge dem Himmel zugewandt oder der Blick sinnend in das Innere gerichtet. Die Form ist schlank und von feinen Linien die Gewandung, die sich eng an die asketisch vergeistigten Leiber anschliesst. Rechnet man zu diesen vom Glauben, Dulden und Hoffen anfgeriebenen Körperformen die unzähligen Darstellungen des Gekreuzigten von der nämlichen Beschaffenheit und vergleicht man sie mit den Schöpfungen der griechischen Meister, so ist der Unterschied geradezu zum Gegensatze geworden. Aber dadurch allein suchte die mittel-

alterliche Skulptur die innere Grösse ihrer Gestalten anschaulich zu machen, dass sie die äussere Erscheinung möglichst hinabdrückte. Den gleichen Kampf gegen den Druck des Endlichen führte eine dritte Kunst, die erst jetzt zu ihrer vollen Entfaltung gelangte: die Malerei. Ihr hervorragendes Verdienst besteht darin, dass sie die Blicklosigkeit der antiken Gestalten verliess, indem sie gerade das menschliche Auge zum Brennpunkte ihrer Darstellungen erwählte. In dem Spiegel des Auges die glaubensvolle Seele zu zeigen, den Widerschein des Unendlichen, das die Brust erfüllte, hier zum klaren Ausdruck zu bringen, trotz der entsetzlichsten Todesqualen des endlichen Leibes, war die hohe Aufgabe, welche sie glänzend löste. Die Tendenz, dem Drucke des Endlichen dadurch zu entgehen, dass die Seele dem Unendlichen sich hingebe, bildet den charakteristischen Zug auch ihrer Darstellungen. Hier konnte die Farbe nicht mehr Zweck, hier musste sie Mittel sein.

Wie die Malerei gelangte auch die Musik erst im Mittelalter zu einer selbständigen Entfaltung. Die Messe, das Tedeum, Vespern, Glorias, Psalmen, Motetten, vor allen das Instrument der Orgel erzeugten Tonwirkungen, welche die Seele des Hörers zu schwungvollster Ueberzeugung erhoben und sie allen Gedanken an „das irdische Jammerthal“ entrückten.

An dem allgemeinen Zuge der Geister betheiligte sich auch die Poesie. Das grösseste aller Wunder, die Menschwerdung des Unendlichen, führte, angeregt durch die Kreuzzüge, in Minnegesang und Sagendichtung ein Verschmähen alles Natürlichen und eine Versenkung der Phantasie in das Wunderbare und Abenteuerliche herbei, welche bis Ende des 15. Jahrhunderts die Gemüther beherrschte, wo die dichterische Production freilich in Tändelei und Plattheit sich verlor.

So haben wir denn in der antiken wie in der mittelalterlichen Kunst zwar den Gegensatz erkannt, dass die erstere den Druck des Unendlichen, die letztere den des Endlichen bekämpfte; aber als das Uebereinstimmende in beiden sprang doch das Bestreben heraus, die Erlösung der menschlichen Seele von diesem Drucke und ihre Erhebung zu höherer Machtfülle für die sinnliche Anschauung darzustellen. Als schön wurden die Leistungen nach beiden Seiten hin befunden, nicht, weil sie — nach unsern heutigen Begriffen — immer schön waren, sondern weil, wie bereits oben gesagt wurde, das Schöne in dem Uebergangsgefühle lag, welches aus dem Drucke dort wie hier zur inneren Erhebung führte, und weil die Kunstleistungen in beiden Fällen, aus jenem Gefühle tiefster Ueberzeugung hervorgegangen, auch in dem Beschauer oder Hörer die nämlichen Gefühle der Ueberzeugung wiedererweckten.

Allein es ist eine alte Erfahrung, dass jedes Verhältniss, sei es auch das angenehmste, mit der Zeit gewisse Unbequemlichkeiten herauszukehren scheint, die wir zu beseitigen streben. Die Zu-

friedenheit, so eifrig der Mensch darnach ringt, ist eben kein bleibendes Gut seiner Seele; Erringen und Erkämpfen sagen mehr zu, als ungestörter Besitz. So hätten auch Wissenschaft und Kunst noch längere Zeit unter dem Schutze und im Dienste der Religion thätig sein können, wenn nicht die Herrschaft der Kirche, welche die Erlösung verkündete, selbst als drückend empfunden worden wäre. Dieser Umstand in Verbindung mit zahlreichen neuen Erfahrungen auf weltlichem Gebiete führte die Zeit der Reformation herein.

Die Wissenschaft, bisher die Verfechterin des Offenbarungsglaubens und der kirchlichen Dogmen, hatte gerade durch ihren Eifer den Verstandesgebrauch geschärft und war es zuerst, welche von der leitenden Hand der Religion sich losriss. Man war zu der Einsicht gekommen, dass ein Dogma zwar der glaubensvollen Ueberzeugung entsprechen könne, darum aber noch keineswegs vor der Vernunft gerechtfertigt sei. Ermattet vom Sehnen nach dem Himmel und der Abtödtung des Fleisches, strebte man in allen, auch den bürgerlichen Verhältnissen, wieder nach gesunder Wirklichkeit, und der Autorität der Kirche begann die Autonomie des Geistes sich gegenüberzustellen. Man unternahm es, nicht allein die Lehren der Kirche, sondern auch die Wissenschaften und die weltlichen Beziehungen zu durchmustern, um sie auf ihre einfachen vernunftgemässen Bestandtheile zurückzuführen, bis aus diesem Bestreben am Ende des vorigen Jahrhunderts die weltbewegenden Erscheinungen der französischen Revolution und Kants Kritik der reinen Vernunft als letzte Consequenzen hervorgingen.

Unmöglich konnte die Kunst dieser grossen Bewegung der Geister fern bleiben. Wie die Wissenschaft auf das Studium der klassischen Literatur, so griff die Kunst auf dasjenige der antiken Meisterwerke zurück. Aber sie that es weder im Sinne der Antike noch in dem des Mittelalters, sondern stellte sich in den Dienst des Humanismus, der sich vom Drucke des Unendlichen wie von dem des Endlichen gleich fern zu halten suchte. Denn beide, bisher hinausprojiciert, wurden nunmehr in den Geist, aus dem sie entsprungen, zurückgenommen; nicht mehr die Aussenwelt, weder die sichtbare noch die unsichtbare, sondern die Innenwelt fesselte des Menschen Aufmerksamkeit. Hier musste der Hebel eingesetzt werden; gelang es, das Räthsel des Geistes zu lösen, so war auch das der Aussenwelt entschleiert. Das passive Verhalten des Menschen gestaltete sich daher zu einem thätigen, aggressiven; als Unendliches im ewigen Fortschritte erkannte sich die Vernunft selbst; und der Mensch verlangte das Recht freier Subjectivität, um seiner Vernunft Raum zur Entwickelung zu schaffen. Diese Umwandlung des Unendlichkeitsbegriffes aus einem constitutiven in das regulative Princip bewirkte, dass nun das Selbstbewusstsein sich in den Vordergrund stellte, um Geist zu messen an Geist.

So erklärt sich denn auch für die Kunst die Erscheinung, dass, während die antike Auffassung epische Breite, die mittelalterliche lyrische Gefühlstiefe zeigt, die der neueren Zeit in ihrem Kampfe mit der Tradition vorzugsweise den Charakter des Dramatischen trägt.

In der Architektur äussert sich das wachsende Selbstbewusstsein zunächst in den Palastbauten, welche stolz und edel einen feingebildeten, prunkvollen Styl zur Schau tragen und namentlich in der Anlage ihrer Höfe eine ausserordentliche Anmuth entfalten. Die strenge Antike wie die steife Gothik treten mehr in dekorativer Verwendung auf und dienen dem Luxus, ohne organische Bestandtheile zu sein. Die horizontale Gliederung der ersten und die vertikale der zweiten werden zu einem einzigen, Pracht und Wohlleben verkündenden Eindrucke verschmolzen, nicht ohne selbst Elemente aus der Baukunst des Islams in sich aufzunehmen. Am grossartigsten aber erscheint die selbstbewusste Kraft der Architektur im Bau der Peterskirche, Räume überspannend, deren Ueberdachung sowohl dem Architrav der Antike wie dem Spitzbogen der Gothik unmöglich gewesen wäre, eine wahrhafte Wiedergeburt nicht nur, sondern Colossalsteigerung altrömischer Energie. Später artete dieses Selbstbewusstsein in Selbstgefälligkeit aus, und das Grossartige verlor sich im Graziösen; aber Friedrich Schinkel ist es zu verdanken, dass die reineren antiken Formen, dem Zeitgeiste und den klimatischen Forderungen angemessen umgestaltet, wieder die Führung in der Dekoration übernommen haben.

Nicht minder zeigt auch die Plastik den Bruch mit den alten Traditionen. Die Kälte griechischer Götter- und Heroengestalten aus der perikleischen Zeit, das Pathos, wohinein die rhodische Schule sich verloren hatte, die kleinliche Porträtähnlichkeit römischer Standbilder und Münzen, die asketische Schlankheit der gothischen Gestalten liess sie hinter sich, um den Typus der krafterfüllten Subjektivität zur Erscheinung zu bringen, die voll dramatischen Lebens, den Schwerpunkt ihres Daseins in sich selbst verlegt. Dieser Charakter der Plastik, mit Michelangelo beginnend, dauert noch bis in die Gegenwart hinein, einige Verirrungen in das Weichliche abgerechnet, die aber überwunden sind.

Klar erfasste Wirklichkeit und kraftvolles subjectives Eingreifen bildeten von nun an auch den Grundzug der Malerei. Im grossartigen Style der Fresken und Cartons entfaltet der künstlerische Geist der neueren Zeit seine selbstbewusste Kraft. jedes Druckes sich entledigend. Personen in der Tracht des Zeitalters, entweder als Donatoren oder als Theilnehmer biblischer Vorgänge, erscheinen neben Maria, Jesum oder den Aposteln, eine künstlerische Opposition gegen die kirchliche Ueberlieferung, eine Uebersetzung der Heiligengeschichte in die Sprache der gesunden Gegenwart.

Kühnheit dramatischer Bewegung und Tiefe des Gedankens, wohin wir blicken; erinnern nur will ich an Michelangelos „jüngstes Gericht“, Leonardos „Abendmahl“ und Rafaels Tapeten. Würdig reihen sich den italienischen Meistern in demselben Geiste die deutschen und niederländischen Künstler an, wennschon hie und da das Dramatische in das Theatralische einerseits und in platten Realismus andererseits überschlug.

Auch für die Musik brach eine neue Zeit an. Das reformatorische Princip, auf die vernunftgemässen Elemente zurückzugehen, um daraus eine neue Welt des Geistes zu erschaffen, voll empfundenen dramatischen Lebens, war auch das ihre, und nach Auffindung der contrapunktorischen Gesetze trennte von der geistlichen Musik sich die weltliche, die bereits 1590 in der Form der Oper auftrat. Was im Laufe der Zeit namentlich seitens der deutschen Musik geleistet worden, bedarf nur der Erwähnung; Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven werden ewig leuchtende Gestirne bleiben.

Den Gipfelpunkt aber erreichte die selbstbewusste Kraft der neueren Zeit in den Schöpfungen der Poesie. Nicht Grösse im Erdulden, nicht schmachtendes Sehnen, sondern leidenschaftlicher Thatendurst in scharf ausgeprägten Charakteren bildet ihr hervorstechendes Merkmal. Die Werke eines Ariost und Tasso, eines Cervantes und Calderon, eines Racine und Corneille, eines Shakspeare, Goethe und Schiller geben die Belege hierzu.

Fassen wir nun das Resultat der bisherigen Betrachtung zusammen, so ergiebt sich eine dreifache Entwicklungsphase des Kunstschönen: das Kindesalter vorherrschender Sinnlichkeit, dann das Jünglingsalter der schwärmerischen Empfindung, endlich das Mannesalter der charaktervollen Thatkraft.

Obwohl in diesen drei verschiedenen Zeiträumen der Mensch eine ebenso vielfache Stellung dem Universum gegenüber einnimmt, indem er das Unendliche bald fürchtet, bald liebt, um aus dieser Excentricität zur inneren Concentration, zum Glauben an sein Vernunftideal, überzugehen, so bemerken wir doch einen gemeinsamen Zug in diesen verschiedenen Anschauungsweisen. Alle drei nämlich wurzeln in der Sehnsucht nach Erlösung von dem Drucke des Welträthsels; in allen dreien besteht das Schöne in dem Uebergangsgefühle zu derjenigen glaubensvollen Ueberzeugung, dass im Kunstwerke ein Theil dieses Räthsels gelöst sei, und dass der Mensch, im Besitze dieses Schlüssels, an Macht, die Welt zu beherrschen, gewonnen habe.

Denn der Trieb nach geistiger Beherrschung der Verhältnisse ist die Idee, welche aller menschlichen Thätigkeit zu Grunde liegt, und die Vorstellung von der einstigen Befriedigung dieses Triebes, der Ruhe im Besitz der Herrschaft, das höchste Ideal, von dem

alle andern nur ein Abglanz sind. Die Form des Ideals sehen wir wechseln; aber die Idee bleibt überall dieselbe. Endlos und beschwerlich ist der Weg des Wissens zur Durchdringung des Ueberschwenglichen, Unbeschreiblichen, aber kurz und ohne Mühe der Weg des Glaubens, den der Künstler uns führt. Sein Wahlspruch lautet:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniss;
Das Unzugängliche
Hier wird's Ereigniss;
Das Unbeschreibliche
Hier ist's gethan.“

Mit diesen Worten schliesst Goethe seinen Faust, nachdem der Held, der vergeblich bei der Wissenschaft, der Magie, der kindlichen Unbefangenheit, der mephistophelischen Skepsis Befriedigung seines geistigen Herrscherdranges gesucht, in der Helena, dem Symbole des Kunstschönen, sein höchstes Ideal verwirklicht sieht. Goethes Faust ist das hervorragendste Kunstdenkmal der neueren Zeit; hier ringt der Geist sich zum Verständniss seiner selbst empor und entschleiert damit nicht nur das Räthsel seiner eigenen inneren Welt, sondern auch, wennschon nur von sich selbst, dasjenige der äusseren.

Welche Eigenschaften aber, fragen wir jetzt, müssen dem Kunstwerke eigen sein, damit wir bei seinem Genusse diese höchste Befriedigung zu empfinden vermögen?

Der Künstler geht von dem Grundsatze aus, dass es gegenüber der Causalität ewiger Nothwendigkeit eine zweite gebe, die auf der Freiheit beruhe, auf der Autonomie der Vernunft, und dass die Gesetze dieser letzeren denen der ersteren vorangingen. Nicht die Nachahmung der Natur führt in das Wesen der Kunst, sondern die selbständige Verarbeitung aufgenommener Eindrücke, die Umschaffung der nothwendigen Erscheinung zu einer freien, die Composition. Die Composition war es, die den stützenden Baumstamm zur emporstrebenden Säule, den besonderen Menschen in den freien Typus der Göttergestalt umbildete, die das Beleuchtete zum Leuchtenden erhob, die Musik der Sprache in die Sprache der Musik verwandelte und den Charakter des Lebens in lebensvollen Charakteren zur Anschauung brachte. In dem Bereiche der freien Composition ist der Künstler ein Herrscher, ein Schöpfer; aber er ist es nicht durch die Willkür, sondern durch das Gesetz der Vernunft. Das Gesetz der Vernunft aber ist das des vollkommenen Organisierens, welches die verschiedenen Thätigkeiten unseres Geistes zwar in der Entwicklung sich ausleben heisst, aber zugleich darüber wacht, dass nicht eine Kraft auf Kosten der übrigen zur Herrschaft gelange. Sie, selbst ein System, verlangt wiederum das System auch von allem, was sich ihr zur Verarbeitung darbietet. Das

System erst führt die Ueberschaubarkeit mit sich und gestattet die geistige Besitznahme.

Das architektonische Kunstwerk ist daher eine systematische Vertheilung der Tragfähigkeit, die sich sammelt, gliedert und ausklingt; die Plastik behandelt nach demselben Principe die Lebenskraft; die Malerei giebt ein System von Farbenwirkungen, die Musik ein solches von Tönen, und die Poesie erfreut durch den wohlgefügten Plan in den Vorstellungen, die ihre Worte erregen. All dies Systematische und Planmässige aber sehen und hören wir, streng genommen, nicht aus dem Kunstwerke heraus, sondern in dasselbe hinein; denn, angeregt durch das letztere, sind es Auge und Ohr selbst, die systematisch oder planmässig verfahren und welche dieses ihr System, einem Fadennetze gleich, über das Kunstwerk legen, womit sie das in demselben gegebene Stück Welt unter ihre Herrschaft bringen und diese Eroberung dann der Vernunft unterbreiten.

Allein das betrifft nur die Form des Kunstwerkes, und es kann Jemand sehr wohl das Systematisiren in der Kunst verstehen, ohne darum schon ein Künstler zu sein. Wir werden z. B. nie aufhören, in Lessings Dramen den Plan zu bewundern, und trotzdem bleibt unsere Empfindung bei einzelnen kalt. Ein zweites Moment muss hinzutreten, um diese Form auszufüllen, nämlich der künstlerische Stoff.

Den Stoff empfängt der Künstler aus dem Gemüthe. Die Aussenwelt, wie wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, samt der darin entdeckten Causalität ist eine Projection unseres Verstandes; wird die Aussenwelt aber in das Gemüth aufgenommen, hier durch freie Composition umgeschaffen und eine Projection dieses wohlorganisierten Seelenzustandes dargestellt, der diese seine Welt beherrscht, so entsteht das Kunstwerk.

Und worin besteht die Macht des Gemüthes, die Wirklichkeit zur Idealwelt zu erklären? In dem „ewig Weiblichen, das uns hinanzieht“, der hingebenden aber planvollen Liebe, welche nichts Geringeres erstrebt, als die Aussöhnung der wirklichen Welt mit der in unserem Gemüthe, der Materie mit der Idee, der Nothwendigkeit mit der Freiheit, des Wissens mit dem Glauben, des Endlichen mit dem Unendlichen. Das Kunstwerk nämlich zeigt uns, einem Spiegel ähnlich, unser eigenes Gemüth, wie es zu planvoller Liebe sich während des Betrachtens erhoben hat, und das erhobene Gemüth schliesst weiter: wäre dieser glückselige Zustand dem Kunstwerke gegenüber möglich, wenn nicht auch planvolle Liebe es gewesen, welche jene wirkliche Welt organisierte, auf deren festem Grunde wir stehen samt unseren Idealen? So geschieht es, dass während des Anschauens das Kunstideal sich erweitert zu einem Weltideale, und der Künstler überreicht uns den Schlüssel

zur grossen Welt, indem er uns die kleine unseres Gemüthes in ihrer ganzen Vollkommenheit zeigt;

„Das Unzulängliche
Hier wirds Ereigniss;
Das Unbeschreibliche
Hier ist's gethan."

Wollen wir es in wenigen Worten zusammenfassen, so besteht das bezaubernden Wesen des Kunstwerkes darin, dass es die Theildarstellung einer liebevollen Weltanschauung bedeutet, deren Räthsel vor unseren Sinnen sich lösen.

Freilich, für den Verstand ist der grosse Schleier damit nicht gelüftet; für ihn hat die Kunst auch nur Werth, so weit sie den Gesetzen der Mechanik, der Anatomie, Optik, Mathematik und Metrik treu bleibt; ihm ist es ein Leichtes, auch den berühmtesten Werken Fehler nachzuweisen — hat es doch namhafte Kenner gegeben, die sogar von einem Rafael nichts hören wollten —; wer aber dem Künstler das Gemüth entgegenbringt, sich liebevoll in seine Welt versenkt, wer ihm glaubt und von ihm überzeugt wird, der tritt mit dem schöpferischen Geiste in diejenige Gemeinschaft, durch welche allein der Genuss des Schönen ermöglicht wird. Das Schöne in dem Geniessenden aber ist seine eigene innere Erhebung zum Idealmenschen, wenn aus dem Flachen und Verworrenen der Alltagsempfindungen eine im Ebenmasse organisierte Gemüthswelt, wie Aphrodite aus den Fluthen, emporsteigt, voll warm pulsierender Liebe.

Darum kommen der grosse Künstler und der grosse Kenner darin überein, dass beide dem Kunstwerke gegenüber die glaubensvolle Ueberzeugung in sich tragen, dieser Schöpfung sei es gelungen, das Gemüth vom Drucke des Welträthsels zu erlösen und es zum Vollbesitze der Weltherrschaft zu erheben.

Das Princip des Schönen in der Kunst beruht daher nach meiner Ansicht allein in der erlösenden und erhebenden Ueberzeugungskraft ihrer Werke.

An diesen Vortrag schloss sich die nachstehende Diskussion, indem zunächst Herr Professor Michelet sich dahin äusserte:

Ich kann wohl sagen, dass mir die Art und Weise, wie der Redner, Herr Rector Rau, die Entstehungs-Geschichte der Kunst und ihren Entwickelungsgang von den ersten barbarischen Anfängen mechanischer Arbeiten, von den Interjectionslauten der Menschen bis zur vollendeten Weltkunst unserer Tage, wie sie sich im Göthe'schen Faust am Klarsten darbietet, sehr gefallen hat. Ich will nicht auf das Einzelne eingehen: nicht hier und dort etwaige Ausstellungen erheben, oder Abweichungen verzeichnen. Nur den Eindruck, den mir der ganze Vortrag im Allgemeinen gemacht hat,

werde ich, und zwar dadurch, bekunden, dass ich an meinem Theile einen Blick auf diese geschichtliche Entwickelung werfe, und meine Auffassung der Sache in wenigen Worten dem so eben gehörten Vortrag zur Seite setze, wenn auch meine Formeln sich mit denen des Redners nicht vollständig decken sollten.

Zunächst billige ich es, dass der Redner die Religion mit in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat. Bei den Griechen ist ja ohnehin die ganze Religion Kunstreligion. Ich hebe noch lobend hervor, dass Herr Rau auch den Ursprung der einzelnen Künste zu erklären versucht hat. Die Hauptsache ist aber bei ihm der Gegensatz, den er zwischen der antiken und der modernen Kunst aufzufinden unternahm. Hier ist es mir so vorgekommen, als habe der Redner Gedanken entwickelt, die sich dem Gegensatz nähern, welchen Hegel in seiner Abhandlung: „Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" hinsichtlich der Religion aufgestellt hat. Hegel sagt daselbst: „Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und des Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei entgegenstehende Einheiten zu betrachten, die sich nur durch die Richtung von einander unterscheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit der Natur; die Einbildung des Endlichen in's Unendliche. Der Charakter des Christenthums, — seine Einheit ist die absolute Aufnahme oder Einbildung des Unendlichen in's Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen." Der Kunst des Alterthums giebt nun der Redner denselben Charakter, wie seiner Religion.

Es fällt mir hierbei unwillkürlich die Definition der Schönheit bei Schiller ein, wie Dr. Michaelis sie in einem Schulprogramm besprochen hat. Schiller wollte nämlich unter dem Titel: „Kallias" einen Dialog über den Begriff des Schönen schreiben, der den Umfang des Geistersehers haben sollte. Doch kam der Plan nicht zur Ausführung; und was wir davon wissen, sind nur einige Bruchstücke, die in dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner enthalten sind. Schiller will hier „das Schöne objectiv bestimmen", und fasst es als „die Freiheit in der Erscheinung"; so dass diese, „als das Natürliche, die unmittelbare Darstellung der sittlichen Idee" sei, und durch „die innere Nothwendigkeit der Form sinnliche und sittliche Natur in Harmonie stehen". Im Alterthum war diese Harmonie des Endlichen und des Unendlichen eine noch unaufgehobene, während das Christenthum von der Entzweiung der Welt mit Gott ausgeht, und so erst aus der Zerrissenheit zur Einheit gelangt; was Hegel „Mystik" nennt.

Sehr gut wollte der Redner in dem Tode des Laokoon durch den Biss der Schlangen den Untergang dieser ersten unmittelbaren Schönheit blos im Natürlichen erkennen. Darin kann ich nur eine neue Bestätigung meiner Annahme, die ich einst in einem

Vortrage vor dem „Wissenschaftlichen Kunstverein" entwickelte, mit Genugthuung finden: dass der Laokoon ein von Griechischen Meistern unter dem Römischen Kaiserthum, näher unter Nero, geschaffenes Bildwerk sei, wie denn auch Plinius' Worte in der bekannten Stelle über den Laokoon kaum anders verstanden werden können. Die drei Künstler hatten sich, was auch Lessings Meinung war, die Schilderung Virgils zum Vorbild genommen, aber die Gruppirung, dem Genius ihrer Kunst gemäss, auf's Sinnigste abgeändert. Im Laokoon kann ich nur den Weltschmerz des Römerthums erblicken, wie er in der Sittenverderbniss jener Zeiten die Menschheit durchzuckte, — den zerreissenden Schmerz, während der Griechische Schmerz, z. B. einer Niobe, noch ein milderer, selbst in der sinnlichen Gestalt noch Schönheit athmender ist.

Nachdem die natürliche Erscheinung sich aber in ihrer unmittelbaren Schönheit aufgelöst hatte, ist es die unendliche Idee, ist es der geistige Charakter des Menschen, seine Thatkraft, kurz die sittliche Freiheit, welche den Sieg über das Natürliche davon trägt, und erst damit das Unendliche, das Göttliche in der sinnlichen Erscheinung zum Durchbruch und Ausdruck bringt. Der Redner erinnerte in dieser Rücksicht an den geistigen Blick des Auges in der Christlichen Malerei, selbst unter den Qualen der Marterwerkzeuge. Besonders aber gelangt im Faust diese durch die Autonomie des Willens erworbene Göttlichkeit der Individualität in ihrem irdischen Thun selber zur künstlerischen Anschauung. Nachdem Faust sich in die Wissenschaften aller vier Facultäten vertieft, den Genuss des Lebens, die irdische Liebe Gretchens an sich erfahren hatte, wirft er sich auf das Nützliche, unterwirft der menschlichen Arbeitskraft das Natürliche, um es zum Wohle der Menschheit auszubeuten. Dem unfruchtbaren Meere hat er z. B. am Ufer ein paradiesisches Gartenland abgewonnen.

Alles kann der Edle leisten,
Der versteht und rasch ergreift.

Oder:

Das ist der Weisheit letzter Schluss:
Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch' ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. —
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn.

Mephistopheles ist daher auch nicht im Stande, Faust's Seele, die dieser ihm doch gleich Anfangs verschrieben hatte, am Ende zu erhaschen und zu packen. Gretchen, die Sünderin, der vergeben ist, empfängt „Faust's Unsterbliches", das „in die höhere Atmosphäre getragen wird".

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen, —
Um in dem Allverein
Selig zu sein.
So ist es die allmächt'ge Liebe,
Die Alles bildet, Alles hegt.

Der Himmel aber, in welchen das Unsterbliche des Faust aufgenommen worden, ist kein Jenseits. Hatte er doch vorher selber gesagt:

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?
Was er erkennt, lässt sich ergreifen;
Er wandele so den Erdentag entlang!

Auch in dem ersten Theil der Tragödie kommt derselbe Gedanke vor.

Und nunmehr verstehen wir erst mit vollster Deutlichkeit die räthselhaften Worte, die der *Chorus mysticus* am Schluss des Ganzen singt. Sie besagen, dass in der Negation des Endlichen, als des Vergänglichen, das ein blosses Gleichniss sei, das Unendliche, als das Unvergängliche, aufgeschlossen werde. Dieses Ewige sind die Platonischen Ideen, — die Mütter im Anfang des zweiten Theils, welche in dieser irdischen Welt, als dem Unzulänglichen, das Unbeschreibliche selbst zu einem gethanen Ereigniss herausgebären:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniss.
Das Unzulängliche
Hier wird's Erreigniss.
Das Unbeschreibliche
Hier ist's gethan.
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Hierauf meldete sich Herr Präsident v. Kirchmann zum Wort und äusserte sich dahin:

Ich freue mich, dass der Redner bei Herrn Professor Michelet so viel Beifall und Zustimmung gefunden hat. Ich kann leider nicht das Gleiche thun, so sehr ich auch anerkenne, dass der gehörte Vortrag mit vieler Sorgfalt und Gelehrsamkeit ausgearbeitet und mit ansprechenden Antithesen geschmückt worden ist.

Als ich in der letzten Sitzung hörte, dass der Redner „über „das Schöne in der Kunst“ sprechen werde, konnte ich in dieses Thema keinen rechten Sinn hineinlegen. Es kam mir so vor, als wenn jemand von den „Süssen in dem Zucker“, oder von dem Natürlichen in der Natur sprechen wolle. Die Kunst ist identisch mit dem Schönen; das Schöne ist nur ein Werk des Menschen und seiner Kunst; dies gilt selbst für das Naturschöne; denn nur der Maler und der ihm gleichgestimmte Mensch sieht in der Natur

das Schöne, während der Bauer eine Gegend nur nach ihrer Fruchtbarkeit für den Getreidebau, nach den guten Bestand ihrer Forsten, nach der Bequemlichkeit der Bewirthschaftung, kurz nach den Gesichtspunkten des Nutzens betrachtet und von deren Schönhelt nicht das Mindeste bemerkt. Das Werk der Kunst ist nach Inhalt und Form, nach allen seinen Theilen schon das Schöne selbst und deshalb dürfte das Thema zunächst an einer Tautologie leiden. Ist sonach einfach das Schöne der Gegenstand des Vortrags, so lag es doch wohl dem Redner ob, zunächst eine Definition des Schönen zu geben und auf die mancherlei Arten, in welche dieser Gattungsbegriff zerfällt, näher einzugehn. Allein von alle dem haben wir nichts gehört; der Redner hat mit den Begriffen des Unendlichen und Endlichen begonnen, diese zunächst in der Religion aufgesucht und ist dann ohne weiteres auf das Erhabene und Schöne eingegangen, ohne ein Wort zu deren Erläuterung zu bieten; vielmehr sind beide Begriffe als etwas ganz bekanntes behandelt worden und der Redner hat sich wesentlich nur auf den Gegensatz der antiken Kunst, zu der Kunst des Mittelalters und der Kunst der Neuzeit beschränkt. Im Alterthum soll im Gefühl der Menschen das Unendliche auf das Endliche gedrückt haben; im Christenthum habe sich dann das Unendliche selbst zu einem Endlichen gemacht und in der Neuzeit erstrebe die Kunst eine Versöhnung zwischen Unendlichen und Endlichen womit der Abschluss aller Kunst erreicht sei. Der Redner hat dies allerdings an einzelnen Beispielen aus den verschiedenen Künsten zu verdeutlichen versucht; aber selbst wenn man ihm die Richtigkeit dieser verschiedenen Stellungen des Unendlichen zum Endlichen für jene drei Perioden zugeben wollte, bliebe man doch immer über den Begriff des Schönen selbst völlig im Dunklen. Jene Beziehungen zwischen Endlichen und Unendlichen geben nicht den mindesten Aufschluss über das eigenthümliche Wesen des Schönen. Sie können in ganz gleicher Weise von dem Gang der Geschichte, von der Entwickelung der Philosophie, von dem Fortschritt in den Religionen, kurz von allen realen geschichtlichen Bildungen behauptet werden und sind für diese realen Vorgänge genau so passend, wie für die Fortbildung des Schönen.

Der Redner hätte daher nach meiner Ansicht sein Thema fassen sollen: Ueber die verschiedene Stellung des Unendlichen zu dem Endlichen im Laufe der Geschichte. Seine Ausführungen hätten für das Reale genau so gepasst, wie für das Ideale, oder Schöne und vielleicht noch besser für jenes als für dieses. Dies wird vielleicht deutlicher werden, wenn ich auf den Begriff des Schönen meinerseits etwas näher eingehe.

Schon Aristoteles hat in seiner *μιμησις* den Grundbegriff des Schönen deutlich ausgesprochen; das Schöne ist eine Nachahmung, ein Bildliches, was der Mensch allein sich schafft

und was damit einen durchgreifenden Gegensatz zu dem Realen in der wirklichen Welt enthält. Das Schöne bildet deshalb in den zahllosen Schöpfungen, welche der Mensch ihm gegeben hat, eine ideale Welt für sich, die wie gesagt der Mensch allein geschaffen hat und die nur seinen Gefühlen und seinem Genusse dienen soll. In ihr allein fühlt er sich frei von der Last und Prosa der Wirklichkeit; in ihr herrscht nur sein Wille, in ihr sollen seine Gefühle in aller Mannichfaltigkeit sich wiederspiegeln, frei von den Störungen, durch welche die reale Welt die aufbrechenden Keime des Lebendigen bis zu ihrer Blüthe und ihren Früchten so leicht und so vielfach verunstaltet. Das Schöne dient deshalb nur dem Genusse des Menschen und hat keinen andern Zweck. Darin liegt die ideale Natur dieser Welt des Schönen gegenüber der Welt des Wirklichen.

Aber wenn das Schöne nur ein Bild sein soll, so ensteht die Frage: von welchem Gegenstand ist es das Bild? Die Antwort kann hier nur lauten: das Bild von einem Realen, aber von einem seelenvollen Realen. Dies ist die zweite Bestimmung in dem Begriffe des Schönen; sie ist das Bedeutende was Göthe als das Wesen des Schönen bezeichnet hat. Bedeutend ist aber für den Menschen alles was mit seinen Gefühlen, die ja den Kern seines Lebens bilden, in Beziehung steht. Die Gefühle zerfallen in zwei Arten, in die der Lust und des Schmerzes und in die Gefühle der Achtung und Ehrfurcht vor dem Erhabenen und Unermesslichen. Zu letzteren gehören vor allem die sittlichen und religiösen Gefühle, aber ebenso auch die Gefühle, welche das Natur-Erhabene in uns erweckt. Der Unterschied der beiden hier genannten Arten der Gefühle liegt darin, dass bei den Lustgefühlen das eigne Ich der Herr bleibt, auf dem alles Andere bezogen wird, während bei den Achtungsgefühlen es der unermessliche, der erhabene Gegenstand ist, in dem das eigne Ich versinkt und dadurch an dessen Erhabenheit gleichsam Theil nimmt. Jeder Gegenstand, jeder Vorgang, von dem grössten bis zu dem kleinsten, welcher eines dieser Gefühle im Menschen erweckt, ist damit ein Seelenvolles und ein Gegenstand für die Kunst, von dem Cultus des Erhabenen bis hinab zu dem Spiel der Kinder.

Aber dieses Seelenvolle der wirklichen Welt ist nicht frei von mancherlei störenden und bedeutungslosen Anhängseln, welche dessen Eindruck abschwächen. Die Befreiung von diesen prosaischen Einmengungen und die Steigerung des Seelenvollen bildet die dritte Bestimmung des Schönen, seine Idealisirung. Selbst das ähnlichste Portrait kann dieser Idealisirung nicht entbehren, wenn es als ein Werk der Kunst gelten soll.

Aus diesen drei Bestimmungen setzt sich der Begriff des Schönen zusammen; es ist „das idealisirte Bild eines seelenvollen Realen". Damit ist auch seine Wirkung auf den Beschauenden eine eigenthümliche. Alle jene mannichfachen Gefühle, welche in

dem realen Gegenstande das Seelenvolle desselben ausmachen, wirken bei dem Beschauer seines Bildes, nicht die gleichen realen Gefühle, wie sie jeder theilnehmende Mensch bei dem Erleben des realen Vorganges, bei dem Anblick des realen stürmenden Meeres, bei dem Hören des Donners einer realen Schlacht empfindet, sondern nur Gefühle zwar gleicher Art, aber in einem weit feinern, leiseren Grade, so dass dadurch die Freiheit des Zuschauers nicht aufgehoben wird, und er trotz der innigsten Theilnahme an den seelenvollen Vorgängen im Bilde, doch nicht in die viel tiefer greifenden und vielfach das Gleichgewicht seines Innern störenden Affekte verwickelt wird, welche der gleiche reale Vorgang oder Gegenstand in ihm hervorrufen würde. Wer würde es ertragen können, wenn er der realen Erwürgung einer Frau, gleich der der Desdemona, beiwohnen müsste; und doch vermag dies der Zuschauer im Theater, nicht weil er dabei gleichgültig bleibt, sondern weil er zwar den gleichen Schmerz, das gleiche Mitleid wie bei dem realen Vorgang empfindet, aber nur in jener feinern, idealen Weise, welche der blos bildliche Vorgang in ihm zu erwecken vermag. Deshalb sind diese Gefühle ebenso wie die bildliche Darstellung idealer Natur, und in dieser wunderbaren idealen Natur der von dem Schönen erweckten Gefühle liegt der eigenthümliche Genuss des Schönen; derselbe umfasst alle Arten der Gefühle der realen Welt, aber nur in der Verfeinerung oder Idealität, welche die Freiheit und volle Herrschaft des Zuschauers über sich selbst nicht beschränkt.

Durch diese wunderbare Natur des Schönen vermag der Mensch, trotz der kurzen Spanne Zeit seines Lebens, trotz seiner Beschränkung auf einen kleinen Raum dieser Erde, all das Grosse, Erhabene, Entzückende, wie all das Furchtbare und Erschütternde, was die Menschheit seit den Jahrtausenden ihrer Geschichte erlebt hat, in voller Anschaulichkeit sich vorzuführen, und alle die Freuden und Leiden, die erhebenden und niederdrückenden Gefühle der Menschen jener Zeiten und Länder in einer idealen Weise noch einmal in sich selbst zu durchleben und so auf Stunden den dürftigen Inhalt seines eigenen Lebens durch den reichen Inhalt des Universums und seiner geschichtlichen Vorgänge zu ergänzen.

Wenn ich mit diesen wenigen Worten das Wesen des Schönen getroffen haben sollte, und wenn die Entwickelung dieses Wesens nach dem Thema, welches der Redner aufgestellt hat, von ihm wohl mit Recht erwartet werden konnte, so dürfte wohl auch jedes Mitglied der heutigen Gesellschaft sich darüber betroffen gefühlt haben, dass von alle dem Uns nichts geboten worden ist und dass wir nur in den Antithesen des Unendlichen und Endlichen herumgeführt worden sind, gleich einer Gesellschaft, welche in einen Saal voll der schönsten Gemälde und Bildwerke, der aber völlig dunkel ist, von einem Gelehrten eingeführt wird, welcher anstatt die Läden zu öffnen und Licht einzulassen, vielmehr die Gesell-

schaft im Dunkeln herumgeleitet, von den erhabenen Antithesen des Unendlichen und Endlichen unterhält und damit wieder entlässt.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit überhaupt auf eine bedenkliche Richtung aufmerksam machen, welche heut zu Tage bei Erörterung philosophischer Fragen vorherrscht. Statt mit dem reichen Inhalt des betreffenden Gebiets sich zu beschäftigen, denselben in seine Bestandtheile zu zerlegen und in seinen Ursachen und Wirkungen zu verfolgen, springt man sofort zu gewissen höchsten Kategorien über, die zum grössern Theil nur in Beziehungsformen bestehen, und meint mit diesen meist dürftigen und kahlen Begriffen den Kern und das Wesen des Gegenstandes erschöpft zu haben. Man glaubt gerade in dieser Weise sich recht philosophisch zu verhalten, aber leider wird der reiche Inhalt des Gegenstandes damit nicht erschöpft, und statt klarer, anschaulicher, erschöpfender Bestimmungen wird nur eine einzelne Seite, oder eine Beziehung aus dem Gegenstande hervorgehoben, die mit dem Gegenstande nur in losem Zusammenhange steht, wie heute z. B. das Unendliche und Endliche mit dem Schönen.

Leider ist hier Hegel mit schlimmem Beispiel vorangegangen. Indem nach seiner Ansicht sowohl die politische Geschichte der Völker, wie die Geschichte der Philosophie in ihren zeitlichen Entwickelungen ganz der von ihm aufgestellten dialektischen Entwickelung der logischen Begriffe parallel gehen sollen, glaubte er das Wesen jener besondere Völker, die im Laufe der Zeit als die entscheidenden hervortreten mit einer seiner logischen Kategorien erschöpfend darlegen zu können und dasselbe sollte auch für die sich zeitlich folgenden Systeme der Philosophie gelten. So sagt Hegel in seiner Philosophie der Geschichte (B. III s. Werke. S. 102): „Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natür-„lichen Willens zum Allgemeinen. Der Orient wusste nur, dass „einer frei ist; die griechische und römische Welt, dass einige „frei sind, die germanische Welt, dass alle frei sind.“ Dies klingt allerdings sehr geistreich, aber freie Völker gab es schon in alten Zeiten in den Bergländern Asiens, und Leibeigene ja Sclaven hat es auch in der germanischen Welt bis vor Kurzem gegeben. — So sagt Hegel in seiner Geschichte der Philosophie (B. XV. S. 1): „Die letzte Stufe der vorchristlichen Philosophie war die Rückkehr „des Selbstbewustsseins in sich, der Skeptizismus; die unendliche „Subjektivität ohne Objektivität.“ Allein die Skeptiker waren schon gleichzeitig mit Zeno und Epikur da, also nicht die letzten; und ebensowenig leugneten sie die Objektivität; sie bestritten nur deren sichere Erkennbarkeit; die spätere Skepsis der Akademie lässt sogar eine Wahrscheinlichkeit zu, also eine Objektivität, deren Erkenntniss sogar bis zu einem gewissen Grade erreicht werden konnte. — So wird die Philosophie des Descartes von Hegel (B. XV. S. 339) als diejenige charakterisirt, wo in seinem „*Cogito*

„*ergo sum*, das Denken als Sein und das Sein als Denken gesetzt „sei". Allein unter Denken versteht Descartes etwas ganz Anderes, als Hegel. Descartes sagt in seinem Anhange zu den Meditationen wörtlich: „Unter dem Worte „Denken" verstehe ich alles, was „so in uns ist, dass wir uns dessen unmittelbar bewusst sind; „deshalb ist jedes Wollen, Einsehen, bildliche Vorstellen und sinn„liche Wahrnehmen ein Denken." Auch ist dem Descartes nie eingefallen, Sein und Denken für identisch zu setzen. Das Denken gilt ihm nur als das sicherste Erkenntnissmittel für das Sein des Ich's.

Diese Beispiele mögen zeigen, wie bedenklich es ist, eine Epoche der Geschichte oder der Philosophie mit wenig Worten nach deren ganzen Wesen und Inhalt bezeichnen zu wollen. Solche Manier hat allerdings etwas Verlockendes und Blendendes; der, welcher den Ausspruch thut, zeigt damit dem gläubigen Zuhörer einen staunenswerthen Scharfsinn, welcher den reichen Inhalt eines Gebiets in drei Worte zu konzentriren vermag und der Zuhörer wird von der Tiefe solcher Weisheit so verblüfft, dass er keinen Zweifel wagt, gläubig das Gehörte nachspricht und froh ist, nun in wenig Worten die Thaten und den Geist eines ganzen Jahrhunderts nach Hause tragen zu können. Auch der verehrte Redner scheint von dieser Methode, das Schwierigste und Inhaltsvollste mit einer einfachen Antithese auszudrücken, ein wenig befangen zu sein. Er steht übrigens hier nicht allein, sondern diese Methode, das Wahre wo möglich in der Form einer Einheit von Gegensätzen oder sich Widersprechenden auszudrücken und damit seinen eigenen Geist und Scharfsinn zu dokumentiren ist zu einer allgemeinen von Hegel überkommenen Leidenschaft geworden und nur deshalb habe ich mir heute erlaubt, auf diesen Punkt die Aufmerksamkeit ein wenig hinzulenken.

Indem ich nun dies fallen lasse, möchte ich noch mit einigen Worten auf die Hauptsätze des Redners eingehn, und zunächst bemerken, dass einer der Hauptbegriffe des Redners, das Unendliche, für die Kunst gar nicht darstellbar ist. Das Unendliche als blose Beseitigung der in dem Endlichen bestehenden Grenze oder Schranke aufgefasst, ist ein rein Negatives, was bildlich von der Kunst gar nicht geboten werden kann. Es kann von ihr immer nur symbolisch angedeutet werden, wie es z. B. mit der Dreieinigkeit Gottes in dem Dreieck als der Einheit von drei Seiten geschieht, oder mit seiner Allwissenheit und Allmacht in dem Thronen Gottes über den Wolken; allein diese Art von Symbolik ist nur ein Missbrauch der Kunst; es fehlt hier das Wesen des Schönen, die unmittelbare Bildlichkeit des Gegenstandes; es muss erst durch Umschweife mittelst Reflexionen der Begriff dieser grenzenlosen Unendlichkeit durch abstraktes Denken des Zuschauers hinzugedacht werden und damit verfehlt jenes Symbol die unmittelbare Wirksamkeit auf das Gefühl.

Nimmt man aber die Unendlichkeit in dem positiveren, von Hegel aufgestellten Sinne „als das ewige, sich selbst gleiche Wesen, das „sich ein anders wird und dieses als sich selbst erkennt; als das „Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, dass es aus „seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt," (B. 15. S. 8) so ist der Begriff schon im Denken schwer zu fassen und noch weniger von der Kunst bildlich darzustellen.

Offenbar hat der Redner, nach seinen Beispielen zu schliessen, das Unendliche mit dem Unermesslichen verwechselt. Letzteres ist nicht unendlich, sondern erscheint dem Beschauer nur so gross, dass kein ihm bekanntes sinnliches Mass zureicht, es wirklich zu ermessen. Deshalb gelten dem Beschauer die Eisberge der Schweiz, das Weltmeer, der in der Nacht feuerspeiende Berg als unermesslich, obgleich er in ruhiger Stimmung sich sagen kann, dass die Wissenschaft auch dafür Maase gefunden hat. Das Unermessliche verliert deshalb seine Begrenzung nicht und bleibt daher für die Kunst ein Gegenstand der sowohl bildlich wie poetisch dargestellt werden kann. Damit kann auch der Beschauer die Erhabenheit, das Ungeheure erkennen und sein Gemüth kann sich mit dem idealen Gefühl des Staunens und Vergehens in die Hoheit des Gegenstandes erfüllen.

Alles, was der Redner als Beispiele des Unendlichen in den Kunstwerken genannt hat, fällt deshalb nur unter den Begriff des Unermesslichen; die Pyramiden der Aegypter, die Tempel der Griechen, die Peterskirche in Rom sind für den Beschauer nur unermesslich; er in seiner Kleinheit verschwindet gegen die für ihn unermessbare Höhe und Grösse des Bauwerks. Ariost, Tasso haben das Unendliche nur als eine Vorstellung in der Seele ihrer Helden benutzt, aber nie als Gegenstand geschildert; wenn Dante und Klopstock dies versuchen, so bleiben sie da keine Dichter, sondern werden zu Predigern kirchlicher Dogmen.

Vielleicht hat auch Hegel's Definition des Schönen auf den Redner eingewirkt. Hegel definirt bekanntlich das Schöne als „die sinnliche Erscheinung der Idee". Bleibt man hier bei den Worten stehen, so ist auch in dieser Definition der Widerspruch enthalten. „Der ideelle Inhalt der Idee ist", nach Hegel (Enzyclopädie S. 189) kein anderer als „der Begriff nach seinen Bestimmungen und ihr „reeller Inhalt nur des Begriffes Darstellung." — „Das Einzelne „entspricht seinem Inhalte nicht; für die Idee bedarf es noch ande„rer Wirklichkeiten: erst in ihnen zusammen und in ihrer „Beziehung ist der Begriff realisirt". Aus dieser, in der Enzyclopädie gegebenen Definition erhellt, dass die Idee nicht sinnlich und bildlich darstellbar ist. Ebenso kann unter Erscheinung doch nur ein der Idee entsprechendes Aeussere oder sinnlich Wahrnehmbare verstanden werden, folglich kann es keine Erscheinung der Hegel'schen Idee geben. Man könnte sich hier zwar

durch Zuhülfenahme einer Menge von Denkoperationen helfen, aber das Schöne soll doch unmittelbar die Gefühle erwecken, oder wenn man will, die Idee zur Darstellung bringen. Dessenungeachtet liegt in der Definition Hegels etwas Verführerisches, was sich vielleicht aus den in ihr enthaltenen Anklängen an die oben von mir gegebene Definition des Schönen erklären lässt. In der „Idee“ liegt das „idealisirte seelenvolle Reale“. Unter Idee, denkt sich der Gebildete, wenn er auch Hegel nicht gelesen hat, jedenfalls etwas Hohes, Edles, Geistiges, was wohl auch ausserhalb des Denkens eine Art von Wirklichkeit hat, aber doch nur eine solche Wirklichkeit, welche von allem Gemeinen gereinigt ist und damit wäre der Anklang an das „idealisirte seelenvolle Reale“ vorhanden; nur dass letzterer Ausdruck völlig verständlich und bestimmt ist. Dagegen liegt in der „Erscheinung“ für jeden Gebildeten der Gegensatz gegen das Wirkliche und man kann deshalb unter Erscheinung sich sehr wohl auch die Copie denken, welche von dem Wirklichen nur die äusseren Elemente bietet, also das was von Aristoteles mit *μιμησις* und von mir mit „Bildlichkeit“ bezeichnet worden ist. Damit läge der Unterschied beider Definitionen nur in der Biegsamkeit und schweren Fassbarkeit der von Hegel benutzten Begriffe.

Indem endlich der Redner, wie gesagt, uns keine Definition des Schönen überhaupt gegeben hat, fehlt bei ihm auch der Reichthum von Arten, in welche das Schöne sich besondert. Er erwähnte zwar auch das Erhabene, aber nur als den Gegensatz zum Schönen, während doch schon Aristoteles das Tragische zu dem Schönen selbst gerechnet hat, und das Erhabene nur verstanden werden kann, wenn es als eine besondere Art des Schönen aufgefasst wird, da es bis auf seinen eigenthümlichen Gefühls-Inhalt alle Bestimmungen des Schönen mit ihm theilt. — Und gehört nicht auch das Komische, das Witzige, das Humoristische zum Schönen? und doch hat der Redner dieser mit keinem Worte erwähnt, trotz der Komödien des Aristophanes und Shakespeares. Wo könnten in dem von Redner allein behandelten Gegensatz zwischen Endlichen und Unendlichen eine Spur von ihnen zu finden sein? Ebenso fehlen die wichtigen Begriffe des elementaren Schönen und des Kunstwerks, die Besonderung des Schönen in das ideal- und naturalistisch- oder realistisch-Schöne; das Formschöne und das Geistig Schöne; das Symbolisch-Schöne und das Klassisch-Schöne; ferner die Begriffe des Styls, der Manier u. s. w. Dem Thema nach hätte wohl auch dieses Begriffes, wenn auch nur kurz, Erwähnung geschehen müssen.

Der Redner möge mir verzeihen wenn ich ausführlicher geworden bin, als ich selbst gewollt; indess wird die Wichtigkeit des Thema's mich entschuldigen. Auch bedarf es wohl keiner ausdrücklichen Erwähnung, dass ich weit entfernt bin, meine hier

ausgesprochenen Ansichten für unfehlbar zu behaupten; vielleicht wird schon der Redner bei seiner Schlusserklärung denselben mehr oder weniger das Anerkenntniss versagen. Mir lag es vor allem nur daran, einer Methode in der Behandlung philosophischer Fragen entgegenzutreten, welche für einzelnen Seiten des Gegenstandes vielleicht das Wahre trifft, aber von der eingehenden Betrachtung des Inhaltes vorschnell in die höchsten Kategorien überspringt und dadurch in der Regel vieles Andere übersieht, was nicht minder zu den wesentlichen Bestimmungen des Gegenstandes gehört.

Da weitere Redner sich nicht meldeten, so erhielt Herr Rektor Rau das Wort zur Schlusserklärung. Derselbe sagte:

Herrn Professor Michelet danke ich für die freundliche Anerkennung meines Vortrages. Bemerken will ich noch, dass mir die Abhandlung von Hegel: „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ gänzlich unbekannt ist. Die Nöthigung, gerade über das Princip des Schönen in der Kunst zu sprechen, trat ein, weil ich im vergangenen Jahre über das Natur-Schöne mich geäussert (S. Zeitschrift für Philosophie v. Ulrici. B. 80. H. 1.).

Ueberraschend für mich, der ich auf dem Standpunkte der Hegelschen Philosophie keineswegs stehe, ist es allerdings, mich nach dem Urtheile ihres verehrten gegenwärtigen Vertreters mit ihr in gewisser Uebereinstimmung zu befinden; allein wo, wie in der Geschichte der Religion und Kunst, die Macht der Thatsachen spricht, wird man, der Standpunkt sei, welcher er wolle, stets dieser Gewalt sich beugen und damit zu einer übereinstimmenden Betrachtungsweise gelangen müssen.

Herr Präsident von Kirchmann ist zunächst mit der Fassung des Themas nicht einverstanden. Aber mein Thema lautet gar nicht: „Das Schöne in der Kunst“. Wäre es der Fall, dann allerdings hätte ich ein System der Aesthetik vortragen, also mit der Definition des Schönen beginnen und nun die einzelnen Arten anführen müssen. Ich aber wollte nur über das Princip sprechen, so zwar, dass dessen Auffindung erst das Resultat der ganzen Untersuchung bilden sollte. Unmöglich konnten hier Definition und Eintheilung vorweg genommen werden.

Der Herr Opponent identificiert die Kunst und das Schöne — wie mir scheint — mit Unrecht; denn die Kunst bestimmt die Form, in der das Schöne zu erscheinen hat, während das letztere ihren Inhalt bildet, den sie darstellen will. Nimmt man Beider Identität an, so ist freilich die Tautologie unvermeidlich; damit aber hat sich der Herr Opponent abzufinden, nicht ich.

Was die Definition des Schönen betrifft, wie Herr von Kirchmann sie aufstellt — „es ist das idealisierte Bild eines seelenvollen Realen“ —, so ist darin das „seelenvolle Reale“ eine mir unver-

ständliche Bezeichnung. Ich sehe nicht ein, dass z. B. die wirkliche Erwürgung einer Frau ein „seelenvolles Reale“ deshalb sein soll, weil man Abscheu dabei empfindet; noch weniger ist mir klar, wie aus der „Steigerung dieses Seelenvollen,“ also des Abscheu's, sich das Ideal einer Erwürgung gestalten solle! Auch damit kann ich nicht übereinstimmen, dass das Schöne nur dem Genusse diene. Dann hat es diesen Zweck mit tausend anderen oft sehr unschönen Dingen gemein, und es ist gar nicht einzusehen, dass „hierin“ gerade „die ideale Natur des Schönen liegen“ solle und warum man von ihm eine höhere Meinung haben müsse, als z. B. vom Kartenspiel. Der Herr Opponent vergisst auch, dass man zum Verständnis eines Kunstwerkes nicht geniessend, sondern meist erst durch schwere Geistesarbeit gelangen kann. Aber über diese Dinge, so schwunglos und wenig begründet gegnerischerseits sie mir erscheinen, will ich mit Herrn v. Kirchmann nicht weiter rechten. Folgendes möchte ich noch zur Abwehr hinzufügen. Dass jedes Mitglied der heutigen Gssellschaft sich nach des Herren Opponenten Ansicht hätte betroffen gefühlt über die angeblichen Mängel meines Vortrages, ist mir nicht bekannt geworden; betroffen bin allerdings ich und zwar über die Methode des Herren Opponenten, das gegebene Thema mit einem anderen zu vertauschen, mich auf diese Art in eine verbaute Nebenstrasse und dadurch zum Rückzuge nöthigen zu wollen. Auch kann ich nicht zugeben, dass mein Vortrag zur Exemplificierung Hegelscher „Manier“ herangezogen werde; denn ich stehe nicht auf dem Standpunkte Hegels. Zugleich stelle ich in Abrede, dass Hegels Definition des Schönen auf mich gewirkt hat; denn das Resultat, zu welchem der Vortrag gelangt, hat mit Hegels Definition gar nichts gemein.

Was nun den Unendlichkeitsbegriff anlangt, — der Unermesslichkeitsbegriff des Realismus erscheint mir als Verflachung desselben und ist auch in keinem Beispiele gemeint —, so können wir denselben beim Denken nicht nur nicht entbehren, sondern er spricht sogar des Denkens innerste Natur aus. Die Entstehung des Kreises aus der Ellipse schliesst ein u n e n d l i c h e s Naherücken ihrer Brennpunkte, die des einen Wärmegrades aus dem andern eine U n e n d l i c h k e i t von Zwischenstufen in sich, so dass gerade statt der scheinbaren „Negation“, die Herr von Kirchmann allein in dem Begriffe der Unendlichkeit will gelten lassen, thatsächlich Position über Position von Seiten des Denkens hineingelegt wird. Gerade an dieser Eigenthümlichkeit des fortwährenden Ponierens im Denken scheitert unsere Macht, die überall endlichen Dinge und Vorgänge in der realen Welt begrifflich zu erfassen, und die Begriffe sind nichts als angenommene Exponenten, welche das Verhältnis der Unendlichkeit im Denken zur Endlichkeit des Wirklichen annähernd feststellen sollen. Wie s i e daher an der Natur beider theilnehmen, so auch die Werke der K u n s t. Ist das ein Herumleiten im Dunkel

allgemeiner Kategorien, vor welchem gewarnt werden muss, wenn man dem psychologischen und historischen Entwicklungsgange solcher Versuche nachgeht, bis dahin, wo der Mensch den richtigen Exponenten dargestellt zu haben glaubt und sich damit vom Drucke des Nichtwissens erlöst fühlt? Die Menschheit hat von jeher nicht blos praktische, sondern auch metaphysische Bedürfnisse gehabt, und für diese letzteren giebt es nur kategoriale Bezeichnungen. Will man nach dieser Richtung hin den Kern einer Zeitrichtung erfassen, so ist das nur möglich, wenn man bis auf den Kern des Denkens zurückgeht, die Kategorie. Auch Herr von Kirchmann verfährt nicht anders; denn das Reale und Ideale, deren Gegensatz das Thema seiner Ausführungen bildet, sind ebenfalls sogenannte „kahle Kategorien." Der geehrte Herr Opponent gestattet sich selbst also das nämliche, was er an mir zu tadeln findet.

Eins noch möchte ich hier hinzufügen. Es hat sicherlich weder in Hegels Absicht gelegen — der übrigens meiner Rechtfertigung nicht bedarf — noch in meiner eigenen, den Zuhörer „verblüffen" zu wollen. Auch der verehrte Herr Opponent ist weit entfernt davon. Und dennoch trifft seinerseits die unvorbereitete Identification des Schönen mit der Kunst, die Einführung des „seelenvollen Realen" den Zuhörer so plötzlich, dass ein gleiches Gefühl peinlicher Ueberraschung sich einstellt. Das in der Natur des Menschengeistes Vorbereitete aber, der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen oder des Idealen und Realen — auf die Worte kommt es nicht an — sollte, meine ich, in keiner Erscheinungsform, also auch in der des Schönen nicht, den Philosophen noch befremden dürfen.
